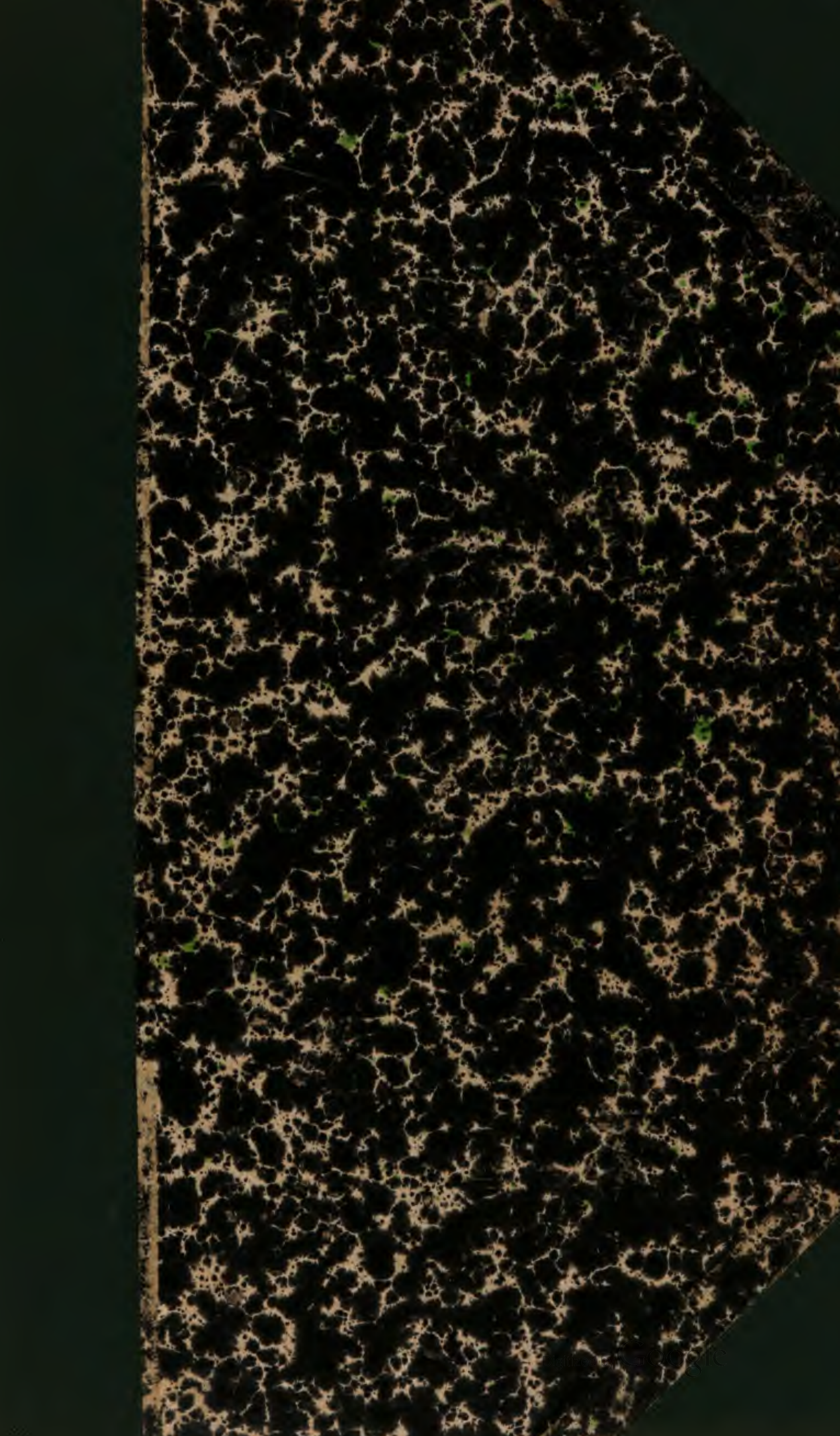




ARISTOTELES

METAPHYSIK

UEBERSETZT

VON

HERMANN BONITZ

AUS DEM NACHLASS HERAUSGEGEBEN

VON

EDUARD WELLMANN



BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER
1890

VORWORT

In dem litterarischen Nachlasse von Hermann Bonitz fanden gelehrte Freunde des Verewigten unter aristotelischen Papieren unerwartet das fast druckfertige Manuscript einer Uebersetzung der Metaphysik des Stagiriten, welches ihnen, obwohl augenscheinlich bereits vor vielen Jahren beendigt und von dem Verfasser zurückgelegt, dennoch als das Werk eines so hervorragenden Aristoteleskenners auch jetzt noch der Veröffentlichung werth erschien und daher durch das ehrenvolle Vertrauen der Hinterbliebenen dem Unterzeichneten zur Herausgabe für den Druck übergeben wurde.

Eine genauere Durchsicht der Handschrift ergab zunächst aus den von dem Verfasser selbst beigefügten Zeitangaben, dass die Uebersetzung im Verlaufe der Jahre 1841 und 1842 niedergeschrieben und bis zum September 1843 einer wiederholten Revision unterworfen worden war, also derselben Zeit angehört wie die *Observationes criticae in Aristotelis libros metaphysicos* (Berlin 1842), dagegen älter ist als die Bonitz'sche Ausgabe der aristotelischen Metaphysik mit dem vortrefflichen lateinischen Kommentar *(Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit H. Bonitz, 2 voll., Bonnae 1848—1849).* Ferner zeigten die an 25 Stellen, bei denen der Uebersetzer kritische oder irgendwelche andere Bedenken gehabt hatte, befindlichen theils gröfseren theils kleineren Lücken im Texte, dass die anfangs offenbar für den Druck vorbereitete Arbeit später beiseite gelegt war. Warum? Vermuthlich weil Bonitz, zunächst anderen Gebieten aristotelischer Forschung sich zuwendend (1844 erschienen seine *Observationes criticae in Aristotelis quae feruntur Magna Moralia et Ethica Eudemia*),

alsbald besonders durch das Studium des Alexander von Aphrodisias (dessen Kommentar zur Metaphysik er 1847 herausgab) an manchen Stellen der Metaphysik zu einer andern Gestaltung des Textes oder zu einer abweichenden Auffassung des Sinnes gelangte, was ihn dann veranlasste einen vollständigen lateinischen Kommentar auszuarbeiten, während er nach dem Erscheinen der Schweglerschen Uebersetzung (Tübingen 1847), wie es scheint, die Lust verlor, seine eigne Uebertragung zum Zwecke der Veröffentlichung in einer seinem späteren Standpunkte entsprechenden Weise umzugestalten. Allein wer die Bonitz'sche Uebersetzung unbefangen betrachtet und mit anderen vergleicht, dem wird die eigenartige, auf reiflicher Ueberlegung beruhende Klarheit und Schärfe des Ausdrucks, die den Verfasser auszeichnet, nicht entgehen, und er wird dem Herausgeber gewiss darin beistimmen, dass es ein Unrecht sowohl gegen den Verfasser als gegen alle Freunde aristotelischer Studien gewesen wäre, sie der Oeffentlichkeit vorzuenthalten.

Unter den vorliegenden Umständen beschränkte sich die Aufgabe des Herausgebers im wesentlichen darauf die Lücken des Manuscripts zu ergänzen (diese Ergänzungen sind überall durch * * eingeschlossen) und an allen Stellen, wo Bonitz in seinem Kommentar eine andere Auffassung vertritt als in der Uebersetzung, die seiner reiferen Einsicht entsprechende einzusetzen. Ueber diese Aenderungen sowie über alle erheblicheren Abweichungen von dem überlieferten Texte geben die Anmerkungen die erforderliche Auskunft.

Berlin, im Juli 1890.

E. Wellmann.



ERSTES BUCH (A).

Capitel I.

Alle Menschen streben von Natur nach Wissen; dies beweist die Freude an den Sinneswahrnehmungen; denn diese erfreuen an sich, auch abgesehen von dem Nutzen, und vor allen andern die Wahrnehmungen mittelst der Augen. Denn nicht nur zu practischen Zwecken, sondern auch wenn wir keine Handlung beabsichtigen, ziehen wir das Sehen so gut wie allem andern vor, und dies deshalb, weil dieser Sinn uns am meisten Erkenntnis giebt und viele Unterschiede offenbart. Von Natur nun haben die Thiere sinnliche Wahrnehmung, aus der sinnlichen Wahrnehmung entsteht bei einigen Erinnerung, bei anderen nicht, und darum sind jene verständiger und gelehriger als die, welche sich nicht erinnern können. Verständig ohne zu lernen sind alle diejenigen, welche den Schall nicht hören können, z. B. die Biene und was etwa noch sonst für Thiere der Art sind; dagegen lernen alle diejenigen, welche aufser der Erinnerung auch diesen Sinn besitzen. Die anderen Thiere nun leben in ihren Vorstellungen und Erinnerungen und haben nur geringen Antheil an Erfahrung, das Geschlecht der Menschen dagegen lebt auch in Kunst und Ueberlegung. Aus der Erinnerung nämlich entsteht für die Menschen Erfahrung; denn die Vielheit der Erinnerungen an denselben Gegenstand erlangt die Bedeutung einer einzigen Erfahrung, und es scheint die Erfahrung beinahe der Wissenschaft und der Kunst sich anzunähern. Wissenschaft aber und Kunst geht für die Menschen aus der Erfahrung her-

980a 980b 981a

vor; denn „Erfahrung schuf die Kunst“, sagt Polos[1] mit Recht, „Unerfahrenheit den Zufall“. Die Kunst entsteht dann, wenn sich aus vielen durch die Erfahrung gegebenen Gedanken eine allgemeine Annahme über das Aehnliche bildet. Denn die Annahme, dass dem Kallias, indem er an dieser bestimmten Krankheit litt, dieses bestimmte Heilmittel half, und ebenso dem Sokrates und so vielen einzelnen, ist eine Sache der Erfahrung; dass es dagegen allen von solcher und solcher Beschaffenheit (indem man sie in Einen Artbegriff einschliefst), allen die an dieser Krankheit litten, zuträglich war, z. B. den schleimichten oder gallichten oder fieberkranken, diese Annahme gehört der Kunst an. Zum Zwecke des Handelns steht die Erfahrung der Kunst an Werth nicht nach, vielmehr sehen wir, dass die Erfahrenen mehr das Richtige treffen, als diejenigen, die ohne Erfahrung nur den allgemeinen Begriff besitzen. Die Ursache davon liegt darin, dass die Erfahrung Erkenntnis des Einzelnen ist, die Kunst des Allgemeinen, alles Handeln und Geschehen aber am Einzelnen vorgeht. Denn nicht einen Menschen überhaupt heilt der Arzt, aufser in accidentellem Sinne, sondern den Kallias oder den Sokrates oder irgend einen anderen Einzelnen, für welchen es ein Accidens ist, dass er auch Mensch ist. Wenn nun Jemand den Begriff besitzt ohne Erfahrung und das Allgemeine weifs, das darin enthaltene Einzelne aber nicht kennt, so wird er das rechte Heilverfahren oft verfehlen; denn Gegenstand des Heilens ist vielmehr das Einzelne. Dennoch aber schreiben wir Wissen und Verstehen mehr der Kunst zu als der Erfahrung und sehen die Künstler für weiser an als die Erfahrenen, indem Weisheit einem Jeden vielmehr nach dem Mafsstabe des Wissens zuzuschreiben sei. Und dies deshalb, weil die einen die Ursache kennen, die andern nicht. Denn die Erfahrenen kennen nur das Dass, aber nicht das Warum; jene aber kennen das Warum und die Ursache. Deshalb stehen auch die leitenden Künstler in jedem einzelnen Gebiete bei uns in höherer Achtung, und wir meinen, dass sie mehr wissen und weiser sind als die 981b Handwerker, weil sie die Ursachen dessen, was hervorgebracht wird, wissen, während die Handwerker manchen leblosen Dingen gleichen, welche zwar etwas hervorbringen, z. B. das Feuer Wärme, aber ohne das zu wissen, was es hervorbringt; wie jene leblosen

---

[1]) In Platons Gorgias 448C.

Dinge nach einem natürlichen Vermögen das hervorbringen, was sie hervorbringen, so die Handwerker durch Gewöhnung. Nicht nach der gröſseren Geschicklichkeit zum Handeln schätzen wir dabei die Weisheit ab, sondern darum bezeichnen wir die leitenden Künstler als weiser, weil sie im Besitze des Begriffes sind und die Ursachen kennen. — Ueberhaupt ist es ein Zeichen des Wissens, dass man den Gegenstand lehren kann, und darum sehen wir die Kunst mehr für Wissenschaft an als die Erfahrung; denn die Künstler können lehren, die Erfahrenen aber nicht. — Ferner meinen wir, dass von den Sinneswahrnehmungen keine Weisheit gewähre, und doch geben sie die bestimmteste Kenntnis des Einzelnen; aber das Warum geben sie von keinem Dinge an, z. B. von dem Feuer geben sie nur an, dass es brennt, nicht warum es brennt. Wer daher zuerst neben den allgemeinen Sinneswahrnehmungen eine Kunst erfand, der fand natürlich Bewunderung bei den Menschen, nicht nur wegen der Nützlichkeit seiner Erfindung, sondern wegen der Weisheit, die ihn vor den andern auszeichnete. Bei weiterem Fortschritte in der Erfindung von Künsten, theils für die nothwendigen Bedürfnisse, theils für den Genuss des Lebens, halten wir die letzteren immer für weiser als die ersteren, weil ihr Wissen nicht auf den Nutzen gerichtet ist. Als daher schon alles derartige geordnet war, da wurden die Wissenschaften gefunden, die sich weder auf die nothwendigen Bedürfnisse noch auf das Vergnügen des Lebens beziehn, und zwar zuerst in den Gegenden, wo man Muſse hatte. Daher bildeten sich in Aegypten zuerst die mathematischen Wissenschaften (Künste)[1], weil dort dem Stande der Priester Muſse gelassen war. Welcher Unterschied nun zwischen Kunst und Wissenschaft und dem übrigen Gleichartigen besteht, ist in der Ethik[2]) erklärt; der Zweck der gegenwärtigen Erörterung aber ist, zu zeigen, dass alle als Gegenstand der sogenannten Weisheit die ersten Ursachen und Prinzipien ansehen; darum, wie gesagt, gilt der Erfahrene für weiser als der, welcher irgend eine Sinneswahrnehmung besitzt, der Künstler für weiser als der Erfahrene, und wieder der leitende 982 a

[1]) Das griechische Wort (τέχνη) bezeichnet hier wie das lateinische *ars* Wissenschaft und Kunst zugleich.

[2]) Vgl. Eth. Nicom. VI 3—7, wo neben der Kunst (τέχνη) und Wissenschaft (ἐπιστήμη) noch Einsicht (φρόνησις), Weisheit (σοφία), Vernunft (νοῦς) als gleichartige Begriffe erörtert werden.

Künstler vor dem Handwerker, die betrachtenden Wissenschaften vor denen, die sich auf ein Hervorbringen beziehn, die theoretischen Künste vor den practischen. Dass also die Weisheit eine Wissenschaft von gewissen Ursachen und Prinzipien ist, das ist hieraus klar.

Capitel II.

Da wir nun diese Wissenschaft suchen, so müssen wir danach fragen, von welcherlei Ursachen und Prinzipien die Wissenschaft handelt, welche Weisheit ist. Nimmt man nun die gewöhnlichen Annahmen, welche wir über den Weisen haben, so dürfte vielleicht die Sache daraus eher deutlich werden. Es ist nun erstens unsere gewöhnliche Annahme, dass der Weise so viel möglich Alles wisse, ohne dabei die Wissenschaft des Einzelnen zu besitzen, ferner, dass der, welcher das schwierige und für den Menschen nicht leicht erkennbare zu erkennen vermag, weise sei (denn Sinneswahrnehmung ist allen gemeinsam und darum leicht und nichts weises); ferner, dass in jeder Wissenschaft der genauere und die Ursachen zu lehren fähigere der weisere sei, und dass unter den Wissenschaften die, welche um ihrer selbst und um des Wissens willen gesucht wird, in vollerem Sinne Weisheit sei, als die um anderweitiger Ergebnisse willen gesuchte, und ebenso die mehr gebietende im Vergleich mit der dienenden; denn der Weise dürfe sich nicht befehlen lassen, sondern müsse befehlen, nicht er müsse einem anderen, sondern ihm müsse der weniger weise gehorchen.

Dies sind im ganzen die Annahmen, welche wir über die Weisheit und die Weisen haben. Hierunter muss das Merkmal alles zu wissen dem zukommen, dessen Wissenschaft am meisten das Allgemeine zum Gegenstande hat; denn dieser weiſs gewissermaſsen alles untergeordnete. Dies aber, das Allgemeinste, ist auch für den Menschen gerade am schwersten zu erkennen; denn es liegt am weitesten von den sinnlichen Wahrnehmungen entfernt. Am genauesten aber sind unter den Wissenschaften die, welche am meisten auf das Erste sich beziehen; denn Wissenschaften von weniger Prinzipien sind genauer als diejenigen, bei denen noch bestimmende Zusätze hinzukommen, z. B. die Arithmetik ist genauer als die Geometrie. Aber auch zu lehren fähiger ist diejenige Wissenschaft, welche die Ursachen betrachtet; denn in jeder Wissenschaft lehrt derjenige, der die Ursachen angiebt.

Wissen aber und Erkennen um ihrer selbst willen kommt am meisten der Wissenschaft des im höchsten Sinne Wissbaren zu. Denn wer das Wissen um sein selbst willen wählt, der wird die 982b höchste Wissenschaft am meisten wählen, dies ist aber die Wissenschaft des im höchsten Sinne Wissbaren, im höchsten Sinne wissbar aber sind die ersten Prinzipien und die Ursachen; denn durch diese und aus diesen wird das andere erkannt, aber nicht dies aus dem untergeordneten. Am gebietendsten unter den Wissenschaften, gebietender als die dienende, ist die, welche den Zweck erkennt, weshalb jedes zu thun ist; dieser ist aber das Gute in jedem einzelnen Falle und überhaupt das Beste in der ganzen Natur.

Nach allem eben gesagten kommt also der fragliche Name derselben Wissenschaft zu; denn sie muss die ersten Prinzipien und Ursachen untersuchen, da ja auch das Gute und das Weswegen eine der Ursachen ist. Dass sie aber nicht auf ein Hervorbringen geht, beweisen schon die ältesten Philosophen. Denn Verwunderung veranlasste zuerst wie noch jetzt die Menschen zum Philosophiren[1]), indem man anfangs über die unmittelbar sich darbietenden unerklärlichen Erscheinungen sich verwunderte, dann allmählich fortschritt und auch über Größeres sich in Zweifel einließ, z. B. über die Erscheinungen an dem Monde und der Sonne und den Gestirnen und über die Entstehung des All. Wer aber in Zweifel und Verwunderung über eine Sache ist, der glaubt sie nicht zu kennen. Darum ist der Freund der Sagen auch in gewisser Weise ein Philosoph; denn die Sage besteht aus wunderbarem. Wenn sie also philosophirten um der Unwissenheit zu entgehen, so suchten sie die Wissenschaft offenbar des Erkennens wegen, nicht um irgend eines Nutzens willen. Das bestätigt auch der Verlauf der Sache; denn als so ziemlich alles zur Bequemlichlichkeit und zum Genuss des Lebens nöthige vorhanden war, da begann man diese Art der Einsicht zu suchen. Daraus erhellt also, dass wir sie nicht um irgend eines anderweiten Nutzens willen suchen, sondern, wie wir den Menschen frei nennen, der um seiner selbst, nicht um eines andern willen ist, so ist auch diese Wissenschaft allein unter allen frei; denn sie allein ist um ihrer selbst willen. Darum möchte man auch mit Recht ihre Erwerbung für übermenschlich halten; denn in vielen Dingen ist die

[1]) Nach Platon Theaet. 155 D.

menschliche Natur eine Sclavin, und es möchte also wohl nach Simonides Spruche[1]) „nur ein Gott dieses Vorrecht besitzen“, für den Menschen aber unziemlich sein, nicht die ihm angemessene Wissenschaft zu suchen. Wenn also die Dichter Recht haben und 983a Neid im göttlichen Wesen liegt, so ist anzunehmen, dass dies hierauf am meisten trifft, und alle unglückselig sind, die zu weit streben. Aber weder ist Neid im göttlichen Wesen denkbar, sondern, wie es schon im Sprüchworte heifst, „viel lügen die Dichter“, noch darf man eine andere Wissenschaft für ehrwürdiger halten als diese. Denn die göttlichste ist zugleich die ehrwürdigste. Göttlich aber kann sie nur in zwiefachem Sinne sein; denn einmal ist die Wissenschaft göttlich, welche der Gott am meisten haben mag, und dann die, welche das Göttliche zum Gegenstande hat. Bei dieser Wissenschaft allein trifft beides zugleich ein; denn Gott gilt allen für eine Ursache und ein Prinzip, und diese Wissenschaft möchte wohl allein oder doch am meisten Gott besitzen. Nothwendiger als diese sind alle andern, besser aber keine. Ihr Besitz jedoch muss für uns gewissermafsen in das Gegentheil der anfänglichen Forschung umschlagen. Denn es beginnen, wie gesagt, alle mit der Verwunderung darüber, ob sich etwas wirklich so verhält, wie etwa über die automatischen Kunstwerke oder die Wendungen der Sonne oder die Irrationalität der Diagonale; denn wunderbar erscheint es einem jeden, der den Grund noch nicht erforscht hat[2]), wenn etwas durch das kleinste Mafs nicht soll messbar sein. Es muss sich aber dann am Ende zum Gegentheile und „zum Bessern“ umkehren nach dem Sprüchworte, wie es auch in diesen Gegenständen der Fall ist, nachdem man sie erkannt hat; denn über nichts würde sich ein der Geometrie kundiger mehr verwundern, als wenn die Diagonale commensurabel sein sollte.

Worin also das Wesen der gesuchten Wissenschaft besteht, welches das Ziel ist, das die Forschung und die ganze Untersuchung erreichen muss, ist hiermit ausgesprochen.

---

[1]) Simon. fragm. 5 (Poetae lyrici graeci ed. Bergk).

[2]) Die Worte „für einen jeden — erforscht hat“, welche in den Handschriften weiter oben hinter „die automatischen Kunstwerke“ stehen, hat Bonitz hierher gestellt. Vgl. seinen Kommentar S. 56.

Capitel III.

Da wir nun offenbar eine Wissenschaft der Grundursachen uns erwerben müssen (denn Wissen schreiben wir uns in jedem einzelnen Falle dann zu, wenn wir die erste Ursache zu kennen glauben), Ursache aber in vier verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird, einmal als Wesenheit und Wesenswas (denn das Warum wird zuletzt auf den Begriff der Sache zurückgeführt, Ursache aber und Prinzip ist das erste Warum), zweitens als Stoff und Substrat, drittens als das, wovon die Bewegung ausgeht, viertens, im Gegensatz zu den letzteren, als das Weswegen und das Gute (denn dieses ist das Ziel alles Entstehens und aller Bewegung): so wollen wir, obgleich wir diesen Gegenstand in den Büchern über die Natur hinlänglich erörtert haben[1]), doch auch diejenigen zu Rathe 983 b ziehen, welche vor uns das Seiende erforscht und über die Wahrheit philosophirt haben. Denn offenbar sprechen auch jene von gewissen Prinzipien und Ursachen; diese in Erwägung zu ziehen wird also der gegenwärtigen Untersuchung einigen Nutzen bringen; denn entweder werden wir noch eine andere Art der Ursache finden oder den jetzt erwähnten mehr vertrauen.

Von den ersten Philosophen hielten die meisten nur die stoffartigen Prinzipien für die Prinzipien aller Dinge; denn dasjenige, woraus alles seiende ist und woraus es als dem ersten entsteht und worin es zuletzt untergeht, indem die Wesenheit besteht und nur die Beschaffenheiten wechseln, dies, sagen sie, ist das Element und das Prinzip des Seienden. Darum nehmen sie auch kein Entstehen und Vergehen an, indem ja diese Wesenheit stets beharre, wie man ja auch nicht von Sokrates sagt, dass er schlechthin werde, wenn er schön oder gebildet wird, noch dass er vergehe, wenn er diese Eigenschaften verliert, weil nämlich das Substrat, Sokrates selbst, beharrt; so also werde und vergehe auch nichts anderes. Denn es muss eine Wesenheit vorhanden sein, sei dies nun eine einige oder mehr als eine, aus welcher das andere entsteht, während jene beharrt. Doch über die Menge und die Art dieses Prinzips stimmen nicht alle überein. Thales, der Urheber solcher Philosophie, sieht das Wasser als das Prinzip an,

[1]) Vgl. Phys. II 3. 7.

weshalb er auch erklärte, dass die Erde auf dem Wasser sei; eine Annahme, die er wahrscheinlich deshalb fasste, weil er sah, dass die Nahrung aller Dinge feucht ist und das Warme selbst aus dem Feuchten entsteht und durch dasselbe lebt (das aber, woraus alles wird, ist das Prinzip von allem); hierdurch also kam er wohl auf diese Annahme und außerdem dadurch, dass die Samen aller Dinge feuchter Natur sind, das Wasser aber dem Feuchten Prinzip seines Wesens ist. Manche meinen auch, dass die Alten, welche lange vor unserer Zeit und zuerst über die göttlichen Dinge geforscht haben, derselben Ansicht seien; denn der Okeanos und die Tethys machten sie zu Erzeugern der Entstehung, und den Eid zum Wasser der Götter, das bei den Dichtern Styx heißt; denn am ehrwürdigsten ist das älteste, der Eid aber ist 984a das ehrwürdigste. Ob nun dies schon eine ursprüngliche und alte Meinung war, das möchte wohl dunkel bleiben; Thales jedoch soll sich auf diese Weise über die Grundursache ausgesprochen haben. Den Hippon wird man wohl wegen seiner Gedankenarmuth nicht würdigen unter diese Männer zu rechnen. Anaximenes und Diogenes dagegen setzen die Luft als früher denn das Wasser und als vorzugsweise Prinzip unter den einfachen Körpern, Hippasos der Metapontiner und Herakleitos der Ephesier das Feuer, Empedokles die vier Elemente, indem er zu den genannten die Erde als viertes hinzufügte. Denn diese blieben immer und entstünden nicht, außer in Hinsicht der größeren oder geringeren Zahl, indem sie zur Einheit verbunden oder aus der Einheit ausgeschieden würden. Anaxagoras aber der Klazomenier, welcher der Zeit nach früher ist als diese, seiner Philosophie nach aber später, behauptet, dass es eine unbegrenzte Menge von Prinzipien gebe; denn ziemlich alles Gleichtheilige, gleichwie[1]) Wasser und Feuer, entstände und verginge so, nämlich nur durch Verbindung und Trennung, auf andere Weise[2]) aber entstehe und vergehe es nicht, sondern bleibe ewig.

Hiernach möchte man das nach Art des Stoffes gedachte

---

[1]) Im Manuskript der Uebersetzung hat Bonitz das griechische καθάπερ durch „wie z. B.“ wiedergegeben, im Kommentar S. 68 dagegen richtig als „gleichwie“ erklärt.

[2]) Für ἄλλως „auf andere Weise“ schlägt Zeller vor zu lesen ἁπλῶς „schlechthin“.

Prinzip für das einzige ansehn. Beim weiteren Fortschritte jedoch zeigte ihnen die Natur der Sache selbst den Weg und nöthigte sie zur Forschung. Denn wenn auch durchaus jedem Vergehen und Entstehen etwas zu Grunde liegt, aus dem es hervorgeht, sei dies Eines oder mehreres, warum geschieht denn dies und was ist die Ursache? Denn das zu Grunde liegende bewirkt doch nicht selbst seine eigne Veränderung. Ich meine so: z. B. das Holz und das Erz sind nicht die Ursache der Veränderung in ihnen, und nicht das Holz macht ein Bett oder das Erz eine Bildsäule, sondern etwas anderes ist Ursache der Veränderung. Diese Ursache nun suchen heifst das zweite Prinzip suchen, oder, wie wir es nennen würden, dasjenige suchen, wovon die Bewegung ausgeht. Die sich nun ganz zu Anfang mit dieser Weise der Untersuchung befassten und ein einiges Substrat setzten, fanden hierin keine Schwierigkeit[1]). Einige indes von denen, welche das Eins behaupten, erklären, dieser Untersuchung gleichsam unterliegend, das Eins und die ganze Natur sei unbeweglich, nicht nur in Ansehung des Entstehens und Vergehens (denn dies ist eine alte Lehre und darin stimmten alle überein), sondern auch in Beziehung auf jede andere Art der Veränderung, und dieses ist ihnen eigenthümlich. 984b

Von denen also, welche behaupteten, das All sei nur eins, kam keiner dazu diese Art des Prinzips zu erkennen, aufser etwa **Parmenides**, und auch dieser nur insofern, als er nicht das Eins, sondern gewissermafsen zwei Ursachen annimmt. Die aber mehr als eins annehmen, können eher davon sprechen, wie z. B. die, welche das Warme und das Kalte oder Feuer und Erde annehmen; sie gebrauchen nämlich das Feuer, als habe es eine bewegende Natur, das Wasser aber und die Erde und das andere dieser Art in der entgegengesetzten Weise.

Nach diesen Männern und solchen Prinzipien wurden sie, da diese nicht genügten, die Natur der Dinge daraus entstehen zu lassen, wieder, wie gesagt, von der Wahrheit selbst genöthigt, das nächst folgende Prinzip zu suchen. Denn dass sich im Sein und Werden das Gute und Schöne findet, davon kann doch billigerweise nicht das Feuer oder die Erde oder sonst etwas der Art die Ursache sein, noch konnten jene wohl diese Ansicht haben; aber

[1]) So im Manuskript der Uebersetzung nach der Lesart ἐν αὑτοῖς. Im Kommentar S. 69 zieht B. ἑαυτοῖς vor. Dann ist zu übersetzen „waren völlig mit sich zufrieden."

eben so wenig ging es wohl an, dies dem Zufall und dem Ungefähr zuzuschreiben. Wie also Jemand erklärte, dass Vernunft wie in den lebenden Wesen so auch in der Natur die Ursache aller Schönheit und aller Ordnung sei, da erschien er gegen die früheren wie ein nüchterner gegen irre redende. Sicher wissen wir, dass Anaxagoras diese Gedanken ergriff, doch soll sie schon früher Hermotimos der Klazomenier ausgesprochen haben. Diejenigen nun, welche diese Annahme aufstellten, setzten zugleich die Ursache des Guten als ein Prinzip der Dinge, und zwar als ein solches Prinzip, von welchem für die Dinge die Bewegung ausgeht.

Capitel IV.

Man könnte vermuthen, dass Hesiodos zuerst eine solche Ursache gesucht und wer noch sonst etwa Liebe oder Begierde in dem Seienden als Prinzip gesetzt, wie dies auch Parmenides gethan; denn dieser sagt, wo er die Entstehung des All aufbaut [1]),

Eros erschuf er zuerst von allen unsterblichen Göttern,

Hesiodos aber sagt [2])

Siehe vor allem zuerst ward Chaos, aber nach diesem
Ward die gebreitete Erde, — —
Eros zugleich, der vor allen unsterblichen Göttern hervorragt,

indem ja in dem Seienden sich eine Ursache finden müsse, welche die Dinge bewege und zusammenbringe. Wem unter diesen man den Vorrang geben soll, es zuerst ausgesprochen zu haben, das sei später zu entscheiden gestattet.

Da aber auch das Gegentheil des Guten sich in der Natur 985a vorhanden zeigte, nicht nur Ordnung und Schönheit, sondern auch Unordnung und Hässlichkeit, und des Bösen mehr als des Guten, des Hässlichen mehr als des Schönen, so führte ebenso ein anderer Freundschaft und Streit ein, die Freundschaft als des Guten, den Streit als des Bösen Ursache. Denn folgt man dem Empedokles und fasst seine Ansicht nach ihrem eigentlichen Sinne, nicht nach ihrem lallenden Ausdrucke, so wird man finden, dass ihm die Freundschaft Ursache des Guten ist, der Streit Ursache des Bösen; so dass man vielleicht mit Recht sagen könnte, Empedokles setze

[1]) V. 131 der Ausgabe von Karsten (Amsterdam 1835), V. 139 nach Stein (Symbolae philologor. Bonnens., 1864, p. 806).

[2]) In der Theogonie V. 166 ff.

gewissermaſsen und zwar zuerst das Gute und das Böse als Prinzipien, sofern ja die Ursache alles Guten das Gute selbst und des Bösen das Böse ist.

Insoweit also berührten diese, wie gesagt, zwei von den Ursachen, welche wir in den Büchern über die Natur unterschieden haben, nämlich den Stoff und das, wovon die Bewegung ausgeht, indessen nur dunkel und ohne alle Bestimmtheit, so wie es im Kampfe die Ungeübten machen; denn diese führen im Herumfahren wohl auch öfters gute Hiebe, aber sie thun es nicht kunstgerecht, und ebenso scheinen auch diese nicht mit Bewusstsein zu sagen, was sie sagen; denn sie machen ja offenbar von diesen Prinzipien fast gar keinen oder doch nur sehr wenig Gebrauch. Denn Anaxagoras gebraucht bei seiner Weltbildung die Vernunft als Maschinengott, und wenn er in Verlegenheit kommt, aus welcher Ursache denn etwas nothwendig sein soll, dann zieht er ihn herbei; im übrigen aber sucht er die Ursache eher in allem andern, als in der Vernunft. Und Empedokles gebraucht seine Ursachen zwar etwas mehr als dieser, aber doch weder genügend noch in Uebereinstimmung mit sich selbst. Oefters wenigstens trennt bei ihm die Freundschaft und verbindet der Streit. Denn wenn das All durch den Streit in die Elemente getrennt wird, so wird ja das Feuer in eins verbunden und ebenso jedes der übrigen Elemente; wenn sie aber wieder alle[1]) durch die Freundschaft in das Eins zusammengehen, so müssen nothwendig aus einem jeden die Theile wieder geschieden werden. Empedokles also hat im Gegensatze zu den früheren Philosophen diese Ursache als getheilt eingeführt, indem er nicht Eine Ursache der Bewegung aufstellte, sondern verschiedene und entgegengesetzte. Ferner stellte er zuerst der stoffartigen Elemente vier auf, doch wendet er sie nicht als vier an, sondern als wären ihrer nur zwei, nämlich das Feuer an sich, die (985b) gegenüberstehenden aber, Erde, Luft und Wasser, als eine einzige Wesenheit. Das kann man bei genauerer Betrachtung aus seinen Gedichten entnehmen.

In dieser Weise und soviel Prinzipien stellte also, wie gesagt, Empedokles auf. Leukippos aber und sein Genosse Demokritos setzen als Elemente das Volle und das Leere, deren eines sie das Seiende, das andere das Nichtseiende nennen, nämlich das Volle

---

[1]) „alle" (πάντα) fehlt in den besten Handschriften.

und Dichte nennen sie das Seiende, das Leere und Dünne das Nichtseiende (deshalb behaupten sie auch, dass das Nichtseiende ebensowohl sei als das Seiende, so wie das Leere so gut ist wie das Volle)[1]), und setzen dies als materielle Ursachen der Dinge. Und wie diejenigen, welche die zu Grunde liegende Wesenheit als ein Eins setzen, das übrige durch die Affectionen desselben erzeugen und dabei das Dünne und Dichte als Prinzipien der Affectionen annehmen, in gleicher Weise erklären auch diese die Unterschiede für die Ursachen des übrigen. Deren sind aber nach ihrer Ansicht drei: Gestalt, Ordnung und Lage; denn das Seiende, sagen sie, unterscheide sich nur durch Zug, Berührung und Wendung. Hiervon bedeutet aber Zug Gestalt, Berührung Ordnung, und Wendung Lage. Es unterscheidet sich nämlich A von N durch die Gestalt, AN von NA durch die Ordnung, N von Z durch die Lage. Die Frage aber nach der Bewegung, woher denn oder wie sie bei dem Seienden stattfinde, haben auch diese mit ähnlichem Leichtsinne wie die übrigen bei Seite gesetzt. Ueber die zwei Ursachen scheinen also, wie gesagt, die Untersuchungen der früheren bis hieher geführt zu sein.

Capitel V.

Während dieser Zeit und schon vorher legten sich die sogenannten Pythagoreer auf die Mathematik und brachten sie zuerst weiter, und darin eingelebt hielten sie die Prinzipien dieser Wissenschaft für die Prinzipien aller Dinge. Da nämlich in diesem Gebiete die Zahlen der Natur nach das Erste sind, und sie in den Zahlen viel Aehnlichkeiten zu sehen glaubten mit dem, was ist und entsteht, mehr als in Feuer, Erde und Wasser — indem die eine Bestimmtheit der Zahl Gerechtigkeit sei, diese andere Seele oder Vernunft, eine andere wieder Reife und so in gleicher Weise so gut wie jedes einzelne —, indem sie ferner die Bestimmungen und Verhältnisse der Harmonie in Zahlen fanden, und ihnen somit sich alles[2]) andere seiner Natur nach als den Zahlen nachgebildet,

[1]) B. übersetzt hier das durch den Zusammenhang Geforderte statt der überlieferten Lesart (vgl. Komm. S. 75). Nach Simplic. Phys. p. 28, 14 Diels ist οὐδὲ τὸ κενὸν ⟨ἔλαττον⟩ τοῦ σώματος „das Leere nicht minder als das Körperliche" zu schreiben.

[2]) B. liest „alles (πάντα) andere seiner Natur nach" für „das andere seiner ganzen (πᾶσαν) Natur nach"; vgl. Komm. S. 78.

die Zahlen aber als das erste in der gesammten Natur zeigten, 986a die Elemente der Zahlen seien Elemente aller Dinge, und der ganze Himmel sei Harmonie und Zahl. Und was sie nun in den Zahlen und den Harmonien als übereinstimmend mit den Zuständen und den Theilen des Himmels und der ganzen Weltbildung aufweisen konnten, das brachten sie zusammen und passten es an. Und wenn irgendwo eine Lücke blieb, so erbettelten sie sich noch etwas, um in ihre ganze Untersuchung Uebereinstimmung zu bringen. Ich meine z. B., da ihnen die Zehnzahl etwas vollkommenes ist und das ganze Wesen der Zahlen umfasst, so behaupten sie auch, der bewegten Himmelskörper seien zehn; nun sind aber nur neun wirklich sichtbar; darum erdichten sie als zehnten die Gegenerde. Diesen Gegenstand haben wir anderswo[1]) genauer erörtert; dass wir aber jetzt darauf eingehen, hat den Zweck, auch von ihnen zu entnehmen, welche Prinzipien sie setzen und wie diese auf die genannten Ursachen zurückkommen. Offenbar nun sehen auch sie die Zahl als Prinzip an, sowohl als Stoff für das Seiende, als auch als Bestimmtheiten und Zustände; als Elemente der Zahl aber betrachten sie das Gerade und das Ungerade, von denen das eine begränzt sei, das andere unbegränzt, das Eins aber bestehe aus diesen beiden (denn es sei sowohl gerade als ungerade), die Zahl aber aus dem Eins, und aus Zahlen, wie gesagt, bestehe der ganze Himmel. Andere aus derselben Schule nehmen zehn Prinzipien an, welche sie in entsprechende Reihen zusammenordnen: Gränze und Unbegränztes, ungerades und gerades, Einheit und Vielheit, rechtes und linkes, männliches und weibliches, ruhendes und bewegtes, gerades und krummes, Licht und Finsternis, gutes und böses, gleichseitiges und ungleichseitiges Viereck. Dieser Annahme scheint auch der Krotoniate Alkmaion zu folgen, mag er sie nun von jenen oder jene von ihm überkommen haben; denn Alkmaion war ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras und sprach sich auf ähnliche Weise aus wie diese. Er sagt nämlich, die meisten menschlichen Dinge bildeten eine Zweiheit, und bezeichnet damit die Gegensätze, nicht bestimmte, wie diese, sondern die ersten besten, wie weifs schwarz, süfs bitter, gut bös, klein grofs. Dieser also warf nur unbestimmte

---

[1]) In einer verlorenen Schrift 'über die Pythagoreer' (Aristotelis fragm. ed. Rose, Lips. 1886, n. 203); vgl. Komm S. 79.

986 b Ansichten hin über das übrige, die Pythagoreer dagegen erklärten, wie viele Gegensätze es gebe und welche es seien. Von beiden also kann man so viel entnehmen, dass die Gegensätze Prinzipien des Seienden seien; wie viele aber und welche, kann man nur von dem einen entnehmen. Wie man diese jedoch auf die genannten Ursachen zurückführen könne, das ist von ihnen nicht bestimmt entwickelt, doch scheinen sie die Elemente als stoffartige Prinzipien zu setzen; denn aus ihnen als immanenten Bestandtheilen bestehe, sagen sie, die Wesenheit und sei aus ihnen gebildet.

Hieraus kann man die Gedanken der Alten, welche eine Mehrheit von Elementen der Natur setzten, zur Genüge ersehen. Manche zwar erklärten sich auch über das All in dem Sinne, dass es eine einzige Wesenheit sei, indessen auch diese nicht auf gleiche Weise, weder in Hinsicht auf Richtigkeit noch auf Natur und Wesenheit. In die gegenwärtige Untersuchung der Ursachen gehört nun zwar ihre Erwähnung nicht; denn sie reden von der Einheit nicht in dem Sinne, wie einige von den Naturphilosophen, welche zwar auch Eins zu Grunde legen, aber aus dem Eins als aus dem Stoffe das Seiende erzeugen; denn jene fügen die Bewegung hinzu, insofern sie ja das All erzeugen, diese aber behaupten die Unbeweglichkeit. Indessen folgendes über sie gehört doch in die gegenwärtige Untersuchung. Parmenides nämlich scheint das begriffliche Eins aufgefasst zu haben, Melissos das stoffartige; deswegen behauptet es jener als begränzt, dieser als unbegränzt; Xenophanes dagegen, der zuerst die Einheit lehrte (denn Parmenides soll sein Schüler gewesen sein), erklärte sich nicht bestimmter und scheint gar nicht die eine oder die andere Wesenheit berührt zu haben, sondern im Hinblicke auf den ganzen Himmel sagt er, das Eins sei die Gottheit. Diese müssen also für die gegenwärtige Untersuchung bei Seite gesetzt werden, die beiden, Xenophanes und Melissos, durchaus, da sie zu wenig philosophische Bildung haben; Parmenides scheint mit hellerer Einsicht zu sprechen. Indem er nämlich davon ausgeht, dass das Nichtseiende neben dem Seienden überhaupt nichts sei, so meint er, dass nothwendig das Seiende eins sei und weiter nichts (worüber wir genauer in den Büchern über die Natur gesprochen haben)[1]; indem er sich aber dann gezwungen sieht, den Erscheinungen nachzugeben, und so eine

[1]) Vgl. Phys. I 3. 186 a 3 ss.

Einheit für den Begriff, eine Vielheit für die sinnliche Wahrnehmung annimmt, so setzt er wiederum zwei Ursachen und zwei Prinzipien, das Warme und das Kalte, — nämlich Feuer und Erde — und ordnet das Warme dem Seienden zu, das andere dem Nichtseienden. 987a

Aus dem bisher angeführten und von den Weisen, welche sich bereits mit der Untersuchung dieses Gegenstandes beschäftigt, haben wir also folgendes erhalten. Von den ersten Philosophen ein körperliches Prinzip (denn Wasser und Feuer und dergleichen sind Körper), und zwar von den einen ein einiges, von anderen mehrere körperliche Prinzipien, von beiden aber als stoffartige Prinzipien. Einige, welche dies Prinzip setzten, fügten dazu noch das, von dem die Bewegung ausgeht, und zwar dies theils als ein einiges, theils als ein zwiefaches. Bis zu den Italischen Philosophen also, diese nicht mit eingerechnet, haben die übrigen nur in beschränkter Weise hierüber gehandelt; sie haben eben nur, wie gegesagt, zwei Prinzipien angewendet, von denen sie das zweite, das, von dem die Bewegung ausgeht, theils als Einheit, theils als Zweiheit setzen. Die Pythagoreer haben die Zweiheit der Prinzipien in derselben Weise gesetzt, das aber fügten sie hinzu, was ihnen auch eigenthümlich ist, dass sie das Begränzte und das Unbegränzte und das Eine nicht für Prädicate anderer Wesenheiten ansahen, wie etwa des Feuers, der Erde oder anderer dergleichen Dinge, sondern das Unbegränzte selbst und das Eins selbst als Wesenheit dessen behaupteten, von dem es prädicirt werde; weshalb sie denn auch die Zahl für die Wesenheit aller Dinge erklärten. Hierüber also erklärten sie sich auf diese Weise, aufserdem begannen sie auch auf die Frage nach dem Was zu antworten und zu definiren, aber sie betrieben den Gegenstand zu leichthin. Denn sie definirten oberflächlich und hielten dasjenige, dem der in Rede stehende Begriff zuerst zukommt, für die Wesenheit der Sache, gerade so, wie wenn Jemand meinte, das Doppelte und die Zweizahl sei dasselbe, weil sich in der Zweizahl zuerst das Doppelte findet. Aber darum ist es doch nicht dasselbe, Doppeltes sein oder Zweizahl sein, sonst würde ja, wie es denn auch jenen widerfuhr, das eine vieles sein. — Von den früheren also und den übrigen kann man so viel entnehmen.

Capitel VI.

Nach den genannten Philosophen folgte die Lehre Platons, welche sich in den meisten Punkten an diese anschließt, jedoch auch einige Eigenthümlichkeiten hat im Gegensatze zu den Italischen Philosophen. Da er nämlich von Jugend auf mit dem Kratylos und den Ansichten des Herakleitos bekannt geworden war, dass alles Sinnliche in beständigem Flusse begriffen sei und dass es keine Wissenschaft desselben gebe, so blieb er auch später bei 987b dieser Annahme. Und da sich nun Sokrates mit den ethischen Gegenständen beschäftigte und gar nicht mit der gesammten Natur, in jenen aber das Allgemeine suchte und sein Nachdenken zuerst auf Definitionen richtete, so brachte dies den Platon, der seine Ansichten aufnahm, zu der Annahme, dass die Definition etwas von dem Sinnlichen Verschiedenes zu ihrem Gegenstande habe; denn unmöglich könne es eine allgemeine Definition von irgend einem sinnlichen Gegenstande geben, da diese sich in beständiger Veränderung befänden. Diese Begriffe also nannte er Ideen des Seienden, das Sinnliche aber sei neben diesen und werde nach ihnen benannt; denn durch Theilnahme an den Ideen existire die Vielheit des den Ideen gleichartigen. Dieser Ausdruck „Theilnahme" ist nur ein neues Wort für eine ältere Ansicht; denn die Pythagoreer behaupten, das Seiende existire durch Nachahmung der Zahlen, Platon, mit verändertem Namen, durch Theilnahme. Was denn aber eigentlich diese Theilnahme oder diese Nachahmung sei, das haben sie andern zu untersuchen überlassen. — Ferner erklärt er, dass außer dem Sinnlichen und den Ideen die mathematischen Dinge existirten, als zwischen inne liegend, unterschieden vom Sinnlichen durch ihre Ewigkeit und Unbeweglichkeit, von den Ideen dadurch, dass es der mathematischen Dinge viel gleichartige giebt, während jede Idee nur eine, sie selbst, ist. — Da nun die Ideen für das Uebrige Ursachen sind, so glaubte er, dass die Elemente jener Elemente aller Dinge seien. Als Stoff nun seien das Große und das Kleine Prinzipien, als Wesenheit das Eins. Denn aus jenem entständen durch Theilnahme des Eins die Ideen [1]), die Zahlen. Dass er das Eins selbst für Wesenheit erklärt und

[1]) „Die Ideen" (τὰ εἴδη) hält Zeller für eine Randglosse.

nicht für Prädicat eines davon verschiedenen Dinges, darin stimmt er mit den Pythagoreern überein, und ebenso setzt er gleich diesen die Zahlen als Ursache der Wesenheit für alles übrige; eigenthümlich aber ist ihm, dass er anstatt des Unbegränzten als eines Einigen eine Zweiheit setzt und das Unbegränzte aus dem Groſsen und Kleinen bestehen lässt, und dass er die Zahlen getrennt von dem Sinnlichen setzt, während jene behaupten, die Zahlen seien die Dinge selbst, und das Mathematische nicht zwischen inne zwischen Ideen und Sinnliches setzen. Dass er nun das Eins und die Zahlen neben die Dinge setzte als von diesen getrennt, und nicht wie die Pythagoreer, und die Einführung der Ideen hatte ihren Grund in seiner Beschäftigung mit den Begriffen; denn die früheren gaben sich noch nicht mit Dialectik ab; zur Zweiheit aber machte er das andere Prinzip darum, weil sich die Zahlen mit Ausnahme der ersten[1]) leicht aus dieser erzeugen lieſsen, wie aus einem bildsamen Stoffe. Und doch findet das Gegentheil statt, denn so, wie sie sagen, ist es gar nicht mit Grund anzunehmen. Sie lassen nämlich aus demselben Stoffe vieles hervorgehn, während die Form nur einmal erzeugt; dagegen sieht man ja, wie aus Einem Stoffe nur Ein Tisch wird, während der, der die Form dazu bringt, als ein einzelner, viele macht. Aehnlich verhält sich auch das Männliche zu dem Weiblichen; das Weibliche ist durch Eine Begattung befruchtet, das Männliche aber befruchtet viele. Und dies sind doch Nachbilder von jenen Prinzipien. 988 a

So also erklärte sich Platon über die in Frage stehenden Gegenstände; offenbar hat er nach dem gesagten nur zwei Ursachen angewendet, nämlich das Prinzip des Was und das stoffartige Prinzip; denn die Ideen sind für das übrige, für die Ideen selbst aber das Eins Ursache des Was. Und in Betreff der zu Grunde liegenden Materie, von welcher bei den übrigen Dingen die Ideen, bei den Ideen selbst das Eins ausgesagt wird, erklärt er, dass sie eine Zweiheit ist, nämlich das Groſse und das Kleine. Ferner schrieb er auch den beiden Elementen, dem einen die Erzeugung des Guten, dem andern des Bösen zu, was, wie wir erwähnt[2]),

---

[1]) Die Worte „mit Ausnahme der ersten“ (ἔξω τῶν πρώτων) sind nach Zeller eine auf Missverständnis beruhende Glosse.

[2]) Vgl. oben S. 10: Cap. 3 p. 984 b 18. Cap. 4. 985 a 3.

auch schon einige der früheren Philosophen gethan hatten, z. B. Empedokles und Anaxagoras.

Capitel VII.

In der Kürze und den Grundzügen haben wir hiermit durchgegangen, wer von den Prinzipien und der Wahrheit gehandelt hat, und in welcher Weise; so viel jedoch können wir daraus entnehmen, dass von allen, die über Prinzip und Ursache handeln, keiner ein anderes Prinzip aufser den in den Büchern über die Natur von uns unterschiedenen[1]) genannt hat, sondern offenbar alle, freilich dunkel, nur jene irgendwie berühren. Denn die einen meinen das Prinzip als Stoff, mögen sie es nun als eines oder als mehrere annehmen und als einen Körper oder als etwas Unkörperliches setzen, wie z. B. Platon das Grofse und das Kleine, die Italische Schule das Unendliche, Empedokles Feuer, Erde, Wasser und Luft, Anaxagoras die unendliche Zahl des Gleichtheiligen. Alle diese also haben eine solche Ursache aufgefasst, und ebenso alle, welche die Luft oder das Feuer oder das Wasser, oder etwas, das dichter als Feuer und dünner als Luft sei, zum Prinzipe machen; denn auch auf solche Weise haben Einige das erste Element bestimmt. Diese also haben nur diese eine Ursache aufgefasst; andere haben dazu das hinzugefügt, wovon der Ursprung der Bewegung ausgeht, z. B. alle, welche Freundschaft und Streit oder Vernunft oder Liebe zum Prinzipe machen. Das Wesenswas und die Wesenheit hat keiner bestimmt angegeben, am meisten sprechen 988b noch davon die, welche die Ideen annehmen; denn weder als Stoff setzen sie für das Sinnliche die Ideen und für die Ideen das Eins[2]) voraus, noch nehmen sie an, dass davon die Bewegung ausgehe (denn sie erklären es vielmehr für die Ursache der Bewegungslosigkeit und der Ruhe), sondern das Wesenswas geben für jedes von den übrigen Dingen die Ideen und für die Ideen selbst das Eins. Den Zweck aber, um deswillen die Handlungen und Veränderungen und Bewegungen geschehen, führen sie in gewisser Weise als Ursache an, doch nicht in dieser Weise

---

[1]) Vgl. oben S. 7 A 1.

[2]) Bonitz liest „für die Ideen das Eins (τὸ ἓν τοῖς εἴδεσιν) für das in den Handschriften überlieferte „und das in den Ideen Enthaltene“ (τὰ ἐν τοῖς εἴδεσιν); vgl. Komm. S. 97.

und nicht wie es dem Wesen der Sache angemessen ist. Diejenigen nämlich, welche die Vernunft oder die Freundschaft annehmen, setzen zwar diese Ursachen als etwas Gutes, aber doch nicht in dem Sinne, dass um ihretwillen etwas von den seienden Dingen sei oder werde, sondern so, dass sie von ihnen die Bewegungen ausgehn lassen. Ebenso sagen die, welche das Eins oder das Seiende für eine solche Natur erklären, zwar, dass jene Ursache der Wesenheit seien, aber doch nicht, dass um ihretwillen etwas sei oder werde. So ergiebt sich denn, dass sie das Gute als Ursache gewissermaſsen aufstellen und auch nicht aufstellen; denn sie machen es nicht an sich, sondern in accidentellem Sinne zur Ursache.

Dass wir also die Zahl und die Art der Ursachen richtig bestimmt haben, dafür scheinen auch diese alle Zeugnis zu geben, da sie keine andere Ursache berühren konnten. Auſserdem leuchtet auch ein, dass die Prinzipien zu erforschen sind, entweder so alle, oder eine Art derselben. Was für Bedenklichkeiten sich aber gegen die Lehre eines jeden und seine Ansicht über die Prinzipien darbieten, das wollen wir zunächst durchgehen.

Capitel VIII.

Alle nun, welche das All als Eins und Eine Wesenheit als Stoff setzen, und zwar eine körperliche, ausgedehnte, fehlen offenbar in mehr als einer Beziehung. Denn nur für die Körper setzen sie diese Elemente, nicht für das Unkörperliche, obgleich es doch auch Unkörperliches giebt. Und während sie die Ursachen des Entstehens [und Vergehens][1]) anzugeben versuchen und die Natur aller Dinge in Untersuchung ziehen, heben sie doch die Ursache der Bewegung auf. Ferner ist es ein Fehler, dass sie die Wesenheit und das Was nicht als Ursache von irgend etwas setzen. Wenn sie[2]) überdies so leichthin jeden von den einfachen Körpern für Prinzip erklären mit Ausnahme der Erde, so thun sie dies, weil sie die gegenseitige Entstehung derselben aus einander nicht

[1]) Die eingeklammerten, von Alexander von Aphrodisias nicht berücksichtigten Worte erklärt B. im Komm. S. 99 für unecht.

[2]) „Ferner — setzen. Wenn sie". So nach dem Kommentar S. 99. In dem Manuskript der Uebersetzung heiſst es: „Wenn sie ferner die Wesenheit — setzen und".

ihrer Art nach untersucht haben. Ich meine Feuer, Wasser, Erde und Luft; denn einiges von diesen entsteht durch Verbindung, anderes durch Trennung aus einander. Dies ist aber für die Entscheidung über das früher und später von der gröfsten Wichtigkeit; denn in der einen Rücksicht würde derjenige Körper für den elementarsten gelten, aus welchem als erstem die übrigen durch 989 a Verbindung entstehn, der Art würde aber der kleintheiligste und feinste Körper sein. Darum würden alle, welche das Feuer als Prinzip setzen, am meisten zu dieser Betrachtungsweise stimmen. Und auch jeder der übrigen pflichtet dem Gedanken bei, dass das Element der Körper von dieser Beschaffenheit sein müsse; wenigstens hat keiner von den späteren, welche Ein Prinzip behaupten, die Erde für das Element erklärt, offenbar wegen ihrer Grofstheiligkeit. Von den übrigen drei Elementen hat jedes seinen Vertheidiger gefunden; denn die einen erklären das Feuer, die andern das Wasser, die dritten die Luft für das Prinzip. Und doch, warum nennen sie denn nicht auch die Erde, nach der Ansicht der meisten Menschen, die ja alles für Erde erklären? So sagt ja auch Hesiodos, die Erde sei zuerst unter den Körpern entstanden[1]), so alt und volksthümlich ist diese Annahme. Nach jenem Gesichtspuncte nun also würde Niemand Recht haben, der etwas anderes als das Feuer zum Prinzipe macht, auch nicht, wenn er etwas setzt, das dichter als die Luft und dünner als das Wasser sei. Ist dagegen das im Verlaufe der Entstehung Spätere der Natur nach früher, und ist das Verarbeitete und Verbundene später im Verlaufe des Werdens, so müsste das Gegentheil hiervon statt finden, das Wasser müsste früher sein als die Luft, die Erde früher als das Wasser.

So viel mag genügen über die, welche Eine Ursache der bezeichneten Art setzen. Dasselbe gilt aber auch, wenn Jemand mehrere stoffliche Prinzipien setzt, wie etwa Empedokles, welcher die vier Elemente für den Stoff erklärt. Denn auch für diesen müssen sich nothwendig theils dieselben, theils andere eigenthümliche Folgerungen ergeben. Denn einmal sehen wir, dass diese aus einander entstehen, so dass also Feuer und Erde nicht immer als derselbe Körper bestehen bleibt, worüber wir in den Büchern von der Natur[2]) gesprochen haben; dann, was die Bewegung be-

---

[1]) Vgl. oben S. 10: Cap. 4 p. 984 b 32.

[2]) Vgl. De caelo III 7. De gener. II 6.

trifft, so muss man meinen, dass er sich darüber, ob man ein oder zwei Ursachen derselben setzen muss, weder richtig noch begründet ausgesprochen hat. Ueberhaupt hebt eine solche Ansicht nothwendig die Qualitätsveränderung auf; denn es wird nicht etwas aus warm kalt, noch aus kalt warm werden. Sonst müsste ja etwas diese entgegengesetzten Affectionen erfahren, und es müsste eine einige Wesenheit geben, welche Wasser und Feuer würde, was jener nicht meint.

Wenn man vom Anaxagoras annähme, dass er zwei Elemente setze, so würde eine solche Ansicht am meisten zur Consequenz seiner Lehre stimmen; zwar hat er selbst diese nicht entwickelt, aber er würde doch nothwendig folgen, wenn man ihn leitete. Zwar ist es auch sonst schon unstatthaft zu sagen, alles sei vom Anfange gemischt gewesen, einmal weil sich daraus ergiebt, dass es 989b vorher müsste ungemischt vorhanden gewesen sein, dann weil der Natur nach nicht jegliches mit jeglichem sich aufs Gerathewohl mischen lässt, und ferner weil die Affectionen und Accidenzen von den Wesenheiten getrennt würden (denn was sich mischen lässt, lässt sich auch abtrennen); indessen wenn man seiner Ansicht nachgeht und das, was er sagen will, entwickelt, so würde sich zeigen, dass seine Lehre den Späteren näher ist. Denn als noch nichts bestimmt ausgeschieden war, konnte man offenbar nichts in Wahrheit von jener Wesenheit aussagen, ich meine z. B., sie war weder weifs noch schwarz noch grau noch von anderer Farbe, sondern nothwendig farblos; denn sonst würde sie ja schon eine einzelne Farbe gehabt haben; in gleicher Weise hatte sie auch keinen Geschmack und aus demselben Grunde auch sonst nichts der Art; sie konnte überhaupt weder eine Qualität noch eine Quantität haben, noch überhaupt etwas sein. Denn sonst hätte sie eine bestimmte einzelne Form gehabt, was unmöglich, da alles gemischt war; denn sonst wäre es ja schon ausgeschieden gewesen, er aber sagt, alles sei gemischt gewesen aufser dem Geist, dieser allein sei unvermischt und rein. Hieraus ergiebt sich nun, dass er als Prinzipien setzt das Eins (denn dies ist einfach und ungemischt) und das Andere, wie wir das Unbestimmte nennen, ehe es bestimmt worden und an einer Formbestimmung Antheil bekommen hat. Und so redet er freilich nicht richtig und nicht

bestimmt, indessen will er doch etwas ähnliches, wie die Späteren und wie es mehr dem Augenschein entspricht[1]).

Indessen diese sind nur auf die Erörterung des Entstehens und Vergehens und der Bewegung beschränkt; denn fast nur für diese Art der Wesenheit forschen sie nach den Prinzipien und den Ursachen. Die aber alles Seiende zum Gegenstande ihrer Speculation machen und von dem Seienden einiges als sinnlich wahrnehmbar, anderes als nicht sinnlich wahrnehmbar setzen, diese richten ihre Untersuchung offenbar auf beide Gattungen; daher man sich mit ihnen mehr zu beschäftigen hat, was sie denn richtiges und was unrichtiges für unsere gegenwärtige Untersuchung bringen.

Die sogenannten Pythagoreer nun handeln von befremdlicheren Prinzipien und Elementen[2]) als die Naturphilosophen. Und dies deshalb, weil sie dieselben nicht aus dem Sinnlichen entnommen haben; denn die mathematischen Dinge sind ohne Bewegung, mit Ausnahme derjenigen, von denen die Astronomie handelt. Dabei ist doch der Gegenstand ihrer ganzen Untersuchung und Bemühung die Natur; denn sie lassen den Himmel entstehen und beobachten, 990a was sich an seinen Theilen, Affectionen und Thätigkeiten zuträgt, und verwenden hierauf ihre Prinzipien und Ursachen, gleich als stimmten sie den übrigen Naturphilosophen darin bei, dass zum Seienden nur das gehört, was sinnlich wahrnehmbar ist und was der sogenannte Himmel umfasst. Ihre Prinzipien und Ursachen aber sind, wie gesagt, geeignet auch zum höheren Seienden aufzusteigen und passen dafür mehr als für die Erörterung der Natur. Von welcher Art von Ursache jedoch Bewegung ausgehn soll, da nur Gränze und Unbegränztes, Ungerades und Gerades vorausgesetzt ist, darüber sagen sie nichts, noch auch, wie es möglich ist, dass ohne Bewegung und Veränderung Entstehen und Vergehen und die Erscheinungen der bewegten Himmelskörper stattfinden sollen. — Ferner, gesetzt auch man gebe ihnen zu, dass aus diesen Prinzipien eine Gröfse sich ergebe, oder gesetzt dies würde erwiesen,

---

[1]) „wie es — entspricht". So nach dem Komm. S. 104. In der Uebersetzung heifst es „die, welche jetzt mehr in Geltung sind" nach der Lesart τοῖς νῦν φαινομένοις.

[2]) „von befremdlicheren". So nach der Lesart ἐκτοπωτέροις, die im Komm. S. 104 vertheidigt wird; in der Uebers. steht „handeln von den Prinzipien und Elementen auf eine befremdendere Weise (ἐκτοπωτέρως)".

so bleibt doch die Frage, wie denn einige von den Körpern schwer, andere leicht sein sollen. Denn nach den Prinzipien, die sie voraussetzen und erörtern, handeln sie eben so gut von den sinnlichen wie von den mathematischen Dingen; darum haben sie auch über Feuer oder Erde oder die andern derartigen Körper gar nichts gesagt, natürlich da sie über das Sinnliche nichts speciell darauf bezügliches zu sagen hatten. — Ferner, wie kann man annehmen, dass Ursache von dem, was am Himmel ist und geschieht, vom Anfange an wie jetzt die Bestimmtheiten der Zahl und die Zahl selbst sei, und dass es doch keine andere Zahl gebe als diejenige, aus welcher der Himmel gebildet ist? *Wenn sich nämlich nach ihnen in einem bestimmten Theile Meinung und Reife befindet, ein wenig weiter oben oder unten aber Ungerechtigkeit und Scheidung oder Mischung, und sie zum Beweise dafür anführen, jedes einzelne von diesen sei eine Zahl, und an dem bestimmten Orte sei gerade die bestimmte entsprechende Menge von Himmelskörpern vereinigt, daher gehörten jene Affectionen je einem besonderen Orte an: so fragt sich, ob diese am Himmel befindliche Zahl dieselbe ist wie die, für die man eine jede dieser Affectionen zu halten hat, oder eine andere neben ihr? Platon behauptet, sie sei eine andere; er hält freilich ebenfalls sowohl jene Affectionen als auch ihre Ursachen für Zahlen, aber die einen für blofs gedachte, ursächliche, die andern für sinnlich wahrnehmbare[1]*.

Capitel IX.

Von den Pythagoreern wollen wir für jetzt nicht weiter handeln, denn es genügt, ihrer soweit gedacht zu haben. Diejenigen aber, welche die Ideen als Ursache setzen, haben fürs erste, in- 990b dem sie die Ursachen dieser sinnlichen Dinge finden wollten, andere an Zahl ihnen gleiche hinzugebracht, gleichwie wenn Jemand, der eine Anzahl von Gegenständen zählen will, es nicht zu können glaubte, so lange deren weniger sind, aber dann zählte, nachdem er sie vermehrt hat. Denn der Ideen sind ungefähr eben so viele oder nicht weniger, als der Dinge, deren Ursachen erforschend sie eben von diesen sinnlichen Dingen zu jenen fortschritten. Denn

[1]) Ich habe die von B. unübersetzt gelassene schwierige Stelle nach Zeller (Philosophie der Griechen I⁴, 362, 1; Archiv f. Gesch. d. Philos. II 262) gegeben, der 990b 26 ⟨τοῦτο⟩ ἤδη und 27 (statt διὰ τὸ) διὸ zu lesen vorschlägt.



für jedes Einzelne giebt es etwas Gleichnamiges, abgesehen von den Wesenheiten auch für die anderen Dinge, die eine Einheit über der Vielheit des Einzelnen haben[1]), sowohl bei diesen veränderlichen Dingen als bei den ewigen. — Ferner giebt von den Beweisen, welche wir für die Existenz der Ideen führen, keiner Evidenz; denn einige darunter ergeben keine nothwendige Schlussfolge, andere erweisen auch Ideen für solche Dinge, für welche wir keine Ideen annehmen. Nach den Beweisgründen nämlich, welche aus dem Wesen der Wissenschaften hergenommen sind, würde es Ideen von Allem geben, was Gegenstand einer Wissenschaft ist; nach dem Beweise, welcher von der Einheit über der Vielheit des Einzelnen ausgeht, müsste es auch von den Negationen Ideen geben, und nach dem Grunde, dass man etwas Vergangenes noch denke, gäbe es auch Ideen der vergänglichen Dinge; denn es bleibt doch eine Vorstellung von diesen. Ferner ergeben die schärferen Beweise theils Ideen des Relativen, wovon es doch nach unserer Lehre keine Gattung an sich giebt, theils führen sie in den Schluss „der dritte Mensch“. Und überhaupt heben die für die Ideen vorgebrachten Gründe dasjenige auf, dessen Realität die Anhänger der Ideenlehre noch mehr behaupten als die der Ideen selbst; denn es ergiebt sich ja daraus, dass nicht die Zweiheit das Erste ist, sondern die Zahl, und das Relative früher ist als das An-sich, und was man noch sonst alles, den Ansichten der Ideenlehre nachgehend, ihren Prinzipien entgegengestellt hat. — Ferner müsste es nach der zu Grunde liegenden Annahme, auf welcher, wie wir sagen, die Ideenlehre beruht, nicht nur von den Wesenheiten Ideen geben, sondern auch noch von vielem anderen (denn der Gedanke ist ja ein einiger nicht nur bei den Wesenheiten, sondern auch bei den übrigen, und Wissenschaft giebt es nicht nur von der Wesenheit, sondern auch von anderen, und dergleichen Folgerungen ergeben sich noch tausend andere); nach der Nothwendigkeit aber und den herrschenden Ansichten über die Ideen muss, wenn es eine Theilnahme an den Ideen giebt, es nur von den Wesenheiten Ideen geben. Denn nicht in accidenteller Weise findet Theilnahme an ihnen statt, sondern diese muss insofern statt finden, insofern ein

[1]) „abgesehen — haben“. So nach dem Komm. S. 107 ff. In der Uebersetzung heifst es „und getrennt von den Wesenheiten auch für die andern Dinge ein Eins über der Vielheit.“

jedes nicht von einem andern als Substrate ausgesagt wird. Ich meine z. B., wenn etwas an dem Doppelten-an-sich Theil hat, so hat es auch an dem Ewigen Theil, aber in accidentellem Sinne, denn es ist ein Accidens für das Doppelte, dass es ewig ist. Also wird es Ideen nur für die Wesenheiten[1]) geben; dasselbe aber bedeutet Wesenheit hier bei dem Sinnlichen und dort bei dem Ewigen. Oder was soll es sonst heifsen, wenn man sagt, es existire etwas getrennt von diesem Sinnlichen, welches die Einheit sei zur Vielheit des Einzelnen? Und wenn nun die Ideen und die an ihnen Theil nehmenden Dinge derselben Formbestimmung angehören, so würden sie ja etwas Gemeinsames haben; denn warum sollte denn bei den vergänglichen Zweiheiten und bei den zwar vielen, aber ewigen Zweiheiten mehr als bei der Zweiheit-an-sich[2]) und der einzelnen sinnlichen Zweiheit das Wesen Zweiheit zu sein ein und dasselbe sein? Gehören sie aber nicht derselben Formbestimmung an, so würden sie ja nur namensgleich sein, und es wäre gerade so, als wenn man sowohl den Kallias als das Holz Mensch nennte, ohne eine Gemeinschaft beider zu sehen.

991 a

Am meisten aber müsste man wohl in Verlegenheit kommen, wenn man angeben sollte, was denn die Ideen für das Ewige unter dem sinnlich wahrnehmbaren oder für das Entstehende und Vergehende beitragen; denn sie sind ja weder irgend einer Bewegung noch einer Veränderung Ursache. Aber sie helfen auch nichts weder zur Erkenntnis der anderen Dinge (denn sie sind ja nicht die Wesenheit derselben, sonst müssten sie in ihnen sein) noch zum Sein derselben, da sie ja nicht in den an ihnen theilnehmenden Dingen sind; denn so könnten sie vielleicht Ursachen in dem Sinne sein, wie die Beimischung des Weifsen Ursache ist, dass etwas weifs ist. Doch dieser Gedanke, den zuerst Anaxagoras, später Eudoxos und einige andere ausgesprochen, hat gar zu wenig Halt; denn es ist leicht, viele ungereimte Folgerungen gegen eine solche Ansicht zusammen zu bringen. — Aber es ist auch auf keine der Weisen, die man gewöhnlich anführt, möglich, dass aus den Ideen das Andere werde. Wenn man aber sagt, die Ideen seien Vorbilder und das Andere nehme an ihnen Theil, so sind das leere Worte und poetische Metaphern. Denn was ist denn das werkthätige Prinzip, welches im Hinblick auf die Ideen ar-

[1]) Bonitz liest „für die Wesenheiten“ (οὐσιῶν) statt des handschriftlich überlieferten „als Wesenheit“ (οὐσία); vgl. Komm. S. 114.

beitet? Es kann ja auch etwas einem andern ähnlich sein oder werden, ohne diesem nachgebildet zu sein; also mag es nun einen Sokrates geben oder nicht, so kann es Jemand geben wie Sokrates, und dasselbe gälte offenbar auch, wenn es einen ewigen Sokrates gäbe. — Ferner wird es für dasselbe Ding mehrere Vorbilder geben, also auch mehrere Ideen, z. B. für den Menschen das Thier und das Zweifüßsige und zugleich den Menschen-an-sich. Ferner würden die Ideen nicht nur Vorbilder für das Sinnliche sein, sondern auch für die Ideen selbst, z. B. das Geschlecht für die Arten des Geschlechts[1]); wonach denn dasselbe zugleich Vorbild und Nachbild sein müsste. Ferner muss es wohl für unmöglich gelten, dass die Wesenheit und dasjenige, dessen Wesenheit etwas ist, getrennt von einander existirten. Wie können denn also die Ideen, wenn sie die Wesenheiten der Dinge sind, getrennt von diesen existiren? — Im Phaidon[2]) wird der Gedanke ausgesprochen, dass die Ideen sowohl des Seins als des Werdens Ursache seien. Aber, wenngleich die Ideen existiren, so entsteht doch das daran theilnehmende nicht, wofern es nicht eine bewegende Kraft giebt, und dagegen entsteht wieder vieles andere, wie ein Haus und ein Ring, wovon es nach dieser Lehre keine Ideen giebt. Also ist es ja offenbar möglich, dass auch die andern Dinge durch solche Ursachen sein und werden können, wie die oben angeführten.

991b

Ferner, wenn die Ideen Zahlen sind, wie sollen sie ursächlich sein? Etwa darum, weil die seienden Dinge andere Zahlen sind, z. B. diese Zahl ein Mensch, diese Sokrates, diese Kallias? Inwiefern sind denn dann jene für diese ursächlich? Denn dass die einen ewig sind, die anderen nicht, kann keinen Unterschied machen. Sind sie aber deshalb ursächlich, weil die sinnlich wahrnehmbaren Dinge Zahlverhältnisse sind, z. B. die Harmonie, so muss es ja offenbar Etwas geben, dessen Verhältnisse sie sind. Giebt es nun dies etwas, nämlich den Stoff, so müssen offenbar auch die Idealzahlen Verhältnisse sein von Etwas zu einem andern. Ich meine z. B., wenn Kallias ein Zahlenverhältnis ist von Feuer, Erde, Wasser und Luft, so müsste auch die Idee ein Zahlenverhältnis von andern ihr zu Grunde liegenden Dingen sein, und der Mensch-an-sich, mag er Zahl sein oder nicht, wird doch

[1]) Bonitz liest „für die Arten des Geschlechts“ (τῶν ὡς γένους εἰδῶν) statt „als Geschlecht der Arten“ (ὡς γένος εἰδῶν); vgl. Komm. S. 118.

[2]) Plat. Phaed. 100 D.

ein Zahlenverhältnis sein von Etwas, und nicht Zahl schlechthin, [noch muss es deswegen eine Zahl geben] [1]). — Ferner, aus vielen Zahlen entsteht Eine Zahl, wie soll aber aus mehreren Ideen Eine Idee werden? Sagt man aber, dass nicht aus mehreren Zahlen Eine wird, sondern aus den in den Zahlen enthaltenen Einheiten, wie etwa in der Myriade, wie steht es denn mit den Einheiten? Sind sie innerlich gleichartig, so werden sich daraus viele Ungereimtheiten ergeben; sind sie dagegen nicht gleichartig, weder die in derselben Zahl enthaltenen untereinander noch alle mit allen, wodurch sollen sie sich denn unterscheiden, da sie keine Eigenschaft haben? Das lässt sich nicht begründen, noch consequent denken. — Ferner ist es nothwendig eine davon verschiedene Art von Zahlen zu construiren, welche Gegenstand der Arithmetik sei, und so alles das, was einige als zwischen inne liegend bezeichnen. Wie oder aus welchen Prinzipien soll dies sein? Oder weshalb soll es zwischen inne liegen zwischen den sinnlichen Dingen und den Idealzahlen? — Ferner, jede von den beiden Einheiten, welche in der Zweizahl enthalten sind, besteht aus einer früheren Zweiheit. Aber das ist doch unmöglich. — Ferner, warum ist denn die zusammengefasste Zahl eine einige Zahl? — Ferner überdies, wenn denn die Einheiten verschieden sind, so hätten sie davon so reden sollen wie diejenigen, welche von vier oder zwei Elementen sprechen. Jeder von diesen nämlich nennt nicht das Allgemeine Element, z. B. den Körper, sondern Feuer und Erde, mag nun dafür der Körper etwas Allgemeines sein oder nicht. Nun aber spricht man von dem Eins so, als sei es in sich so gleichartig wie Feuer oder Wasser. Wäre dem so, so würden die Zahlen nicht Wesenheiten sein, vielmehr ist offenbar, dass wenn etwas Eins-an-sich und dies Prinzip ist, man das Eins in mehrfachem Sinne nimmt; denn anders ist es unmöglich. 992a

Indem wir die Wesenheiten auf die Prinzipien zurückführen wollen, lassen wir die Linien entstehen aus dem Langen und Kurzen als einer Art des Großen und Kleinen, die Fläche aus dem Breiten und Schmalen, den Körper aus dem Hohen und Niedrigen. Aber wie kann denn dann in der Fläche die Linie enthalten sein und in dem Körper Linie und Fläche? Denn das Breite

[1]) B. übersetzt hinter „Zahl“ (ἀριθμός) ein von ihm im Texte vermisstes „schlechthin“ (ἁπλῶς), vgl. Komm. S. 120. Die eingeklammerten Worte sind nach Zeller eine auszuscheidende Paraphrase der vorhergehenden.

und Schmale ist ja eine andere Gattung als das Hohe und Niedrige. So wenig also die Zahlen in diesen enthalten sind, weil das Viel und Wenig von diesen verschieden ist, eben so wenig wird hier das Höhere in dem Niederen sein. Es ist aber auch nicht das Breite die höhere Gattung des Tiefen; sonst wäre ja der Körper eine Fläche. — Ferner, woher sollen die Puncte in den Linien enthalten sein? Gegen die Existenz derselben stritt nun freilich Platon als gegen eine blofs geometrische Lehre und nannte sie vielmehr den Anfang der Linie, wofür er auch oft den Ausdruck „untheilbare Linie" gebrauchte. Aber es muss doch eine Gränze der Linie geben, und aus demselben Grunde, aus welchem die Linie existirt, muss auch der Punct existiren.

Ueberhaupt haben wir, indem doch die Philosophie nach den Ursachen der sichtbaren Dinge forscht, dies bei Seite gesetzt (denn wir reden gar nicht von der Ursache, von welcher der Anfang der Bewegung ausgeht), sondern in der Meinung, als gäben wir die Wesenheit derselben an, erklären wir, dass andere Wesenheiten existiren; inwiefern aber diese die Wesenheit der sichtbaren Dinge sind, darüber machen wir leere Worte; denn von Theilnahme zu sprechen, ist, wie früher erörtert, nichts.

Ebenso wenig stehen die Ideen mit der Ursache, welche wir in den Wissenschaften[1]) sehen, um deretwillen jede Vernunft und jede Natur handelt und die wir als eines von den Prinzipien anführten, in irgend einer Berührung, sondern die Mathematik ist den jetzigen Philosophen zur Philosophie geworden, obgleich sie 992b behaupten, man müsse dieselbe um anderer Dinge willen betreiben. — Ferner möchte man die als Stoff zu Grunde gelegte Wesenheit mehr für eine mathematische halten, und vielmehr für ein Prädicat und einen Artunterschied der Wesenheit und des Stoffes als selbst für Stoff, ich meine nämlich das Grofse und Kleine, wie ja auch die Naturphilosophen von dem Dünnen und Dichten reden und es als die ersten Unterschiede des Substrates bezeichnen; denn dies ist ja auch ein Ueberschuss und ein Mangel. — Und was die Bewegung anbetrifft, so würden, wenn dies, das Grofse und Kleine, Bewegung sein soll, offenbar die Ideen in Bewegung sein;

---

[1]) Unverständlich; vgl. Komm. S. 123. Zeller schlägt nach der Parallelstelle Met. Θ 1. 1046b 3 vor „in den hervorbringenden Wissenschaften" (περὶ τὰς ⟨ποιητικὰς⟩ ἐπιστήμας) zu lesen.

wo aber nicht, woher kam sie dann? So ist denn die ganze Untersuchung der Natur aufgehoben. — Und was leicht zu erweisen scheint, nämlich dass Alles Eins ist, das ergiebt sich aus ihren Beweisen nicht. Denn durch das Herausheben des Einen aus der Vielheit ergiebt sich, selbst wenn man ihnen Alles zugiebt, nicht, dass Alles eins ist, sondern nur, dass es ein Eins selbst giebt; und nicht einmal dies, wofern man ihnen nicht zugiebt, dass das Allgemeine Geschlecht sei, und das ist doch in manchen Fällen unmöglich. — Wenn sie aber nach den Zahlen Linien und Flächen und Körper setzen, so lässt sich gar kein Grund anführen, weder inwiefern sie sind oder sein sollen, noch darüber, welches Vermögen sie haben; denn diese können weder Ideen sein, da sie keine Zahlen sind, noch zwischen inne liegendes, da dies das mathematische ist, noch können sie den vergänglichen Dingen angehören, sondern offenbar ergiebt sich hierin wieder eine andere vierte Art der Wesenheiten.

Ueberhaupt ist es unmöglich die Elemente des Seienden zu finden, wenn man nicht die verschiedenen Bedeutungen, die das Seiende hat, unterscheidet, zumal wenn die Untersuchung auf die Frage geht, aus welcherlei Elementen das Seiende bestehe. Denn für das Thun oder Leiden oder für das Gerade kann man doch keine Elemente angeben, aus denen es bestände, sondern, wofern dies überhaupt möglich ist, so ist es nur für die Wesenheiten möglich. Also ist es unrichtig die Elemente von allem Seienden zu suchen oder zu meinen, dass man sie habe. Wie sollte man denn auch die Elemente der gesammten Dinge erkennen lernen? Denn offenbar könnte man ja vor dieser Erkenntnis nichts vorher erkannt haben. So wie nämlich der, welcher die Geometrie erlernt, zwar andere Dinge vorher wissen kann, aber keins von denjenigen, welche Gegenstand dieser Wissenschaft sind und die er eben erst erlernen will, eben so verhält es sich auch bei allem anderen. Giebt es also eine Wissenschaft der gesammten Dinge, wie manche behaupten, so müsste, wer sie erlernt, vorher nichts wissen. Nun geschieht aber doch jede Erlernung durch ein vorausgehendes Wissen aller oder einiger Stücke, sowohl die Erlernung durch Beweis als die durch Begriffserklärung; denn man muss die Theile, aus welchen der Begriff besteht, vorher kennen, und sie müssen schon bekannt sein. In gleicher Weise verhält es sich bei der Erlernung durch Induction. — Aber gesetzt, diese Erkenntnis wäre uns an- 993a

geboren, so wäre es doch wunderbar, wie es zugehen sollte, dass wir von dem Besitze der höchsten Wissenschaft kein Bewusstsein haben. — Ferner, wie soll man erkennen, woraus das Seiende besteht, und wie soll dies deutlich werden? Auch dies macht nämlich Schwierigkeit; denn man könnte ja darüber Zweifel erheben in derselben Art wie bei einigen Sylben, wo z. B. einige behaupten, die Sylbe ζα bestehe aus den Lauten σ, δ und α, andere dagegen einen andern, von dem bekannten verschiedenen Laut annehmen. — Ferner, wie kann man wohl die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung erkennen, wenn man nicht diese sinnliche Wahrnehmung besitzt? Und doch müsste dies der Fall sein, wenn jene Prinzipien die Elemente wären, aus denen alles bestände, ebenso wie die zusammengesetzten Laute aus ihren eigenthümlichen Elementen bestehen.

Capitel X.

Dass also Alle die in den physischen Büchern angeführten Ursachen aufzusuchen scheinen, und dass wir außer diesen keine andere Art von Ursachen anführen können, ist selbst aus den obigen Erörterungen offenbar. Doch handelten sie von diesen nur dunkel, und wenn in gewissem Sinne alle Ursachen schon früher genannt sind, so sind sie es wieder in gewissem Sinne durchaus nicht. Denn die erste Philosophie glich im Anfang und bei ihrer Entstehung in ihren Reden über Alles einem lallenden Kinde. So sagt ja auch Empedokles, der Knochen habe sein Sein in dem Verhältnisse, dem Begriffe, dieser ist aber das Wesenswas und die Wesenheit des Dinges. Auf gleiche Weise müsste ja aber der Begriff auch das Fleisch und jedes einzelne von den übrigen Dingen bestimmen oder überhaupt keines; denn hierdurch, durch den Begriff, würde ebensowohl das Fleisch wie der Knochen und jedes einzelne von den andern Dingen sein Sein haben, nicht durch den Stoff, von dem er spricht: Feuer, Erde, Wasser und Luft. Doch hierin würde er, wenn es ein anderer ausgesprochen hätte, beigestimmt haben, er selbst hat es aber nicht bestimmt gesagt. Dergleichen Gegenstände sind schon oben erörtert. Welche Zweifelsgründe aber man über eben diese Gegenstände vorbringen kann, darauf wollen wir nun eingehn; denn vielleicht können sie uns den Weg zur Lösung der späteren Bedenken bahnen.

ZWEITES BUCH (α).

CAPITEL I.

Die Erforschung der Wahrheit ist in einer Rücksicht schwer, in einer andern leicht. Dies zeigt sich darin, dass Niemand sie in genügender Weise erreichen, aber auch nicht ganz verfehlen 993b kann, sondern ein Jeder etwas richtiges über die Natur sagt, und wenn sie einzeln genommen nichts oder nur wenig zu derselben beitragen, so ergiebt sich aus der Zusammenfassung aller eine gewisse Gröfse. Wenn es sich also damit zu verhalten scheint, wie nach dem Sprüchworte: „Wer sollte denn eine Thüre nicht treffen“, so möchte sie von dieser Seite betrachtet leicht sein; dass man aber etwas im Ganzen haben, im Einzelnen aber verfehlen kann, das beweist ihre Schwierigkeit. Vielleicht ist nun aber die Ursache der Schwierigkeit, die ja von zwiefacher Art sein kann, nicht in den Dingen, sondern in uns selbst; wie sich nämlich die Augen der Eulen gegen das Tageslicht verhalten, so verhält sich der Geist in unserer Seele zu dem, was seiner Natur nach unter allen am offenbarsten ist.

Es gebührt sich nun, nicht blofs gegen diejenigen dankbar zu sein, deren Ansichten man theilen kann, sondern auch gegen die, deren Lehren sich mehr auf der Oberfläche gehalten haben. Denn auch sie trugen etwas bei, dadurch dass sie unsere Fähigkeit übten und vorbildeten. Wäre Timotheos nicht gewesen, so entbehrten wir eines grofsen Theiles unserer lyrischen Poesie; wäre aber Phrynis nicht gewesen, so wäre Timotheos nicht geworden. Gerade so verhält es sich mit denen, welche über die Wahrheit sich erklärt

haben; von den einen haben wir gewisse Ansichten überkommen, die andern sind die Ursache gewesen, dass diese auftraten.

Richtig ist es auch, die Philosophie Wissenschaft der Wahrheit zu nennen. Denn für die theoretische Philosophie ist die Wahrheit, für die practische das Werk Ziel. Denn wenn auch die practische Philosophie danach fragt, wie etwas beschaffen ist, so ist doch nicht das Ewige und das An-sich, sondern das Relative und Zeitliche Gegenstand ihrer Betrachtung. Die Wahrheit aber wissen wir nicht ohne Erkenntnis des Grundes. Unter den wesensgleichen Dingen ferner hat dasjenige am meisten die Wesenheit, welches für die anderen Ursache ist, dass ihnen diese Wesenheit zukommt; z. B. das Feuer ist das wärmste, weil es auch für das übrige Ursache der Wärme ist. Den höchsten Grad von Wahrheit hat also dasjenige, welches für das Spätere Ursache der Wahrheit ist. Darum müssen die Prinzipien des ewig Seienden immer die höchste Wahrheit haben; denn sie sind nicht bald wahr, bald falsch, noch haben sie den Grund der Wahrheit in einem andern, sondern alles andere in ihnen, sofern ja Jedes an der Wahrheit in gleicher Weise Theil hat, wie am Sein.

Capitel II.

994 a Dass es ein Prinzip giebt und die Ursachen des Seienden nicht ins unendliche fortschreiten, weder in fortlaufender Reihe noch der Art nach, ist offenbar. Denn weder das Entstehen des einen aus dem andern als aus seinem Stoffe kann ins unendliche fortgehen, z. B. Fleisch aus Erde, und Erde aus Wasser, und Wasser aus Feuer und so ins unendliche; noch kann bei derjenigen Ursache, von welcher die Bewegung ausgeht, ein Fortschritt ins unendliche stattfinden, z. B. dass der Mensch von der Luft bewegt würde, diese von der Sonne, die Sonne vom Streite, und so fort ohne Gränze. In gleicher Weise kann auch der Zweck nicht ins unendliche fortgehen, dass etwa das Gehen stattfände um der Gesundheit willen, diese um der Glückseligkeit, diese wieder um eines andern willen, und so fort jedes wieder in einem andern seinen Zweck habe. Dasselbe findet auch statt bei dem Wesenswas.

Denn bei jedem mittleren, wozu es geschieden davon ein

äufserstes und ein früheres giebt, muss nothwendig das frühere Ursache sein für das nachfolgende. Denn wenn wir sagen sollten, welches denn unter den dreien Ursache sei, so werden wir das erste nennen. Gewiss doch nicht das äufserste, denn das äufserste ist für keines Ursache; aber ebenso wenig das mittlere, denn dies ist nur für Eines Ursache. Es macht dabei keinen Unterschied, ob man von einem oder mehreren, von unbegränzten oder begränzten handelt. Bei dem in diesem Sinne Unendlichen aber und überhaupt bei dem Unendlichen sind alle Theile gleichsehr mittlere bis zum gegenwärtigen; giebt es also bei ihm nichts Erstes, so giebt es auch keine Ursache.

Ebenso wenig aber ist es möglich, dass, während es aufwärts einen Anfang gäbe, abwärts ein Fortschritt ins unendliche statt finde, so dass etwa aus dem Feuer Wasser, aus diesem Erde, und so immer wieder ein anderes Geschlecht entstände. In zwiefachem Sinne nämlich sagt man, dass eines aus dem andern werde (abgesehen von den Fällen, wo aus nur so viel bedeutet wie nach, z. B. die isthmischen Spiele aus den olympischen), einmal wie aus dem Knaben, indem er sich verändert, der Mann, zweitens wie aus Wasser Luft wird. Wie aus dem Knaben der Mann, damit meinen wir, wie aus dem Werdenden das Gewordene und aus dem sich Vollendenden das Vollendete. Wie nämlich das Werden zwischen Sein und Nichtsein, so ist auch das Werdende ein Mittleres zwischen Seiendem und Nicht-seiendem. Der Lernende ist ein werdender Gelehrter, und das meinen wir, wenn wir sagen, dass aus dem Lernenden ein Gelehrter werde. Wie aus Wasser Luft, damit meinen wir das Entstehen durch den Untergang des andern. Daher findet bei jenen keine Umkehr in der Folge des Entstehens statt, und es wird nicht aus dem Manne der Knabe; denn nicht aus dem Werden wird dort das Werdende, sondern nach[1]) dem Werden. So wird auch der Tag aus dem Morgen, 994b indem er nach diesem eintritt, und darum wird auch nicht der Morgen aus dem Tage. Bei der andern Art des Werdens dagegen findet die Umkehrung der Folge statt. Bei beiden Arten aber ist ein Fortschritt ins unendliche unmöglich; denn das eine muss

---

[1]) B. bevorzugt im Kommentar mit Alexander von Aphrodisias die Lesart „sondern nach" (ἀλλὰ μετὰ) statt des „sondern es ist nach" (ἀλλ' ἔστι μετὰ) der Handschriften, dem er in der Uebersetzung gefolgt war.

als ein Mittleres ein Ende haben, das andere aber erleidet eine Umkehr in einander, indem das Vergehen des einen Entstehen des andern ist. Zugleich ist es auch unmöglich, dass das Erste, welches ewig ist, bei dem Entstehen selbst untergehe; denn da das Entstehen nicht einen Fortschritt ins unendliche aufwärts zulässt, so kann dasjenige, aus welchem als erstem durch sein Vergehen etwas entstand, nicht ewig sein.

Ferner das Weswegen ist Endzweck; Endzweck aber ist das, welches nicht um eines andern willen, sondern um des willen das Andere ist. Wenn es also ein solches Aeufserstes giebt, so findet dabei kein Fortschritt ins unendliche statt; giebt es kein solches, so giebt es überhaupt kein Weswegen. Aber wer hierin einen Fortschritt ins unendliche behauptet, der hebt, ohne es zu wissen, das Wesen des Guten auf. Und doch würde Niemand etwas zu thun unternehmen, wenn er nicht zu einem Ende zu kommen gedächte, und wer so handelte, der besäfse keine Vernunft; denn der Vernünftige handelt immer nach einem Weswegen; dies ist die Gränze; denn der Zweck ist Gränze.

Aber auch das Wesenswas lässt sich nicht auf einen andern, immer weiter erklärenden Begriff zurückführen. Denn immer ist der frühere Begriff mehr Begriff der Sache als der spätere; wenn also nicht das Erste schon Wesenswas ist, so noch weniger das darauf folgende. — Ferner hebt eine solche Behauptung das Wissen auf, da es nicht möglich ist zu wissen, bis man zum Untheilbaren gelangt ist. Und ebenso wenig ist Erkennen möglich. Denn wie ist es denn möglich das in diesem Sinne Unendliche zu denken? Es verhält sich nämlich hierbei keineswegs so, wie bei der Linie, bei welcher die Theilung zwar keine Gränze hat, die man aber doch nicht denken kann, ohne im Theilen anzuhalten; weshalb man denn keineswegs, wenn man die unendlich theilbare Linie durchgeht, die Theilungen der Linie zählen wird. Auch die Materie kann man nur an einem bewegten Gegenstande denken. Und nichts Unendliches kann sein; wo nicht, so ist doch das Unendlich-sein nicht etwas Unendliches.

Ebenso wenig aber wäre ein Erkennen möglich, wenn die Arten der Ursachen der Zahl nach unendlich wären. Denn dann glauben wir etwas zu wissen, wenn wir die Ursachen desselben erkannt haben; das ins unendliche zunehmende aber kann man nicht in begränzter Zeit durchgehen.

Capitel III.

Die verschiedene Aufnahme des Unterrichts hängt von der Gewohnheit ab; denn, wie wir es gewohnt sind, so verlangen wir 995 a soll die Behandlung eines Gegenstandes beschaffen sein, und was davon abweicht, erscheint uns als unpassend und wegen des Ungewöhnlichen schwieriger zu verstehen und fremdartiger; denn das Gewohnte ist verständlicher. Wie grofs die Macht der Gewohnheit ist, beweisen die Gesetze, in welchen Sagenhaftes und Kindisches wegen der Gewöhnung daran mehr wirkt als Einsicht. Einige also mögen einen Unterricht garnicht anhören, wenn er nicht die Weise der Mathematik hat, andere, wenn er nicht Beispiele bringt, andere verlangen, dass man Dichter als Zeugen anführe. Die einen verlangen in allen Dingen strenge Genauigkeit, die andern verdriefst diese Genauigkeit, entweder weil sie dieselbe nicht fassen können, oder weil sie ihnen für Kleinlichkeit gilt. Denn strenge Genauigkeit hat so etwas an sich, wodurch sie wie im Handel und Wandel so auch in der Behandlung der Wissenschaften manchen für unfrei gilt. Daher muss man dazu schon gebildet sein, welche Weise man bei jedem Gegenstande zu fordern hat; denn unstatthaft ist es, zugleich die Wissenschaft und die Weise ihrer Behandlung zu suchen, da jedes von diesen beiden für sich zu finden nicht leicht ist. Die genaue Schärfe der Mathematik aber darf man nicht für alle Gegenstände fordern, sondern nur für die stofflosen. Darum passt diese Weise nicht für die Wissenschaft der Natur, denn alle Natur ist wohl mit Stoff behaftet. Wir müssen also zuerst untersuchen, was die Natur ist; denn daraus wird sich auch ergeben, worüber die Physik zu handeln hat [und ob die Untersuchung der Ursachen und Prinzipien Gegenstand Einer oder mehrerer Wissenschaften ist][1].

---

[1]) Die von Bonitz eingeklammerten Worte finden sich am richtigen Orte weiter unten S. 37 oben (B 1, 995 b 5).

DRITTES BUCH (B).

Capitel I.

Zum Behufe der gesuchten Wissenschaft ist es nöthig, zunächst die Gegenstände in Betracht zu ziehen, welche zunächst Zweifel erwecken müssen. Dies sind theils die abweichenden Ansichten, welche manche hierüber aufgestellt haben, theils anderes, was etwa bisher unbeachtet geblieben ist. Denn für die richtige Einsicht ist gründlicher Zweifel förderlich, indem die später sich ergebende Einsicht die Lösung der früheren Zweifel ist, und man nicht lösen kann, wenn man den Knoten nicht kennt. Der Zweifel aber im Denken zeigt diesen Knoten in der Sache an; denn im Zweifel gleicht man den gebundenen, jenen wie diesen ist es unmöglich vorwärts zu schreiten. Man muss deshalb vorher alle Schwierigkeit in Betracht gezogen haben, sowohl aus dem bereits ausgesprochenen Grunde, als auch weil man bei einer Forschung ohne vorausgegangenen Zweifel den Wanderern gleicht, welche nicht wissen, wohin sie zu gehen haben, und deshalb dann nicht 995b einmal erkennen, ob sie das gesuchte Ziel erreicht haben oder nicht. Denn das Ziel ist ihnen ja nicht bekannt, wohl aber ist es dem bekannt, der vorher gezweifelt hat. Ueberdies muss nothwendig der zur Entscheidung befähigter sein, der die gegen einander streitenden Gründe, wie ein Richter die streitenden Parteien, angehört hat.

Der erste Zweifel betrifft den Gegenstand, den wir in der Einleitung besprochen haben [1]), nämlich ob die Betrachtung der Ursachen Gegenstand Einer oder mehrerer Wissenschaften ist, und ob es der Wissenschaft nur zukommt, die ersten Prinzipien der Wesenheit in Betracht zu ziehen oder auch die allgemeinen Prinzipien der Beweisführung, z. B. ob es möglich ist, ein und dasselbe zugleich zu bejahen und zu verneinen oder nicht, und anderes der Art. Und wenn die Wissenschaft nur auf die Wesenheit geht, so fragt sich, ob alle Wesenheiten Einer oder mehreren Wissenschaften angehören, und wenn mehreren, ob diese alle verwandt sind oder einige von ihnen als Weisheit zu bezeichnen sind, andere nicht. Auch dies muss ferner erforscht werden, ob man nur den sinnlichen Wesenheiten Sein zuzuschreiben hat oder noch anderen neben diesen, und ob dann Einer oder mehreren Gattungen von Wesenheiten, wie dies von denen geschieht, welche die Ideen und das Mathematische, als Mittleres zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen, aufstellen. Diese Fragen also müssen zur Erwägung kommen, und ferner, ob die wissenschaftliche Untersuchung nur auf die Wesenheiten gerichtet ist oder auch auf die Accidenzen, die den Wesenheiten an sich zukommen. Ferner in Beziehung auf Identisches und Verschiedenes, Aehnliches und Unähnliches, Einerleiheit und Gegensatz, über Früheres und Späteres und alles diesen ähnliche, welches die Dialectik nur nach Wahrscheinlichkeitsgründen zu betrachten versucht, muss man fragen, welcher Wissenschaft die Untersuchung derselben zukommt; ebenso auch über die Accidenzen, die diesen Dingen an sich zukommen, und nicht bloſs darüber, was ein jedes derselben ist, sondern auch, ob ein jedes nur einen conträren Gegensatz hat. Ferner, ob Prinzip und Element die Gattungen sind oder die immanenten Bestandtheile, in welche jedes Ding zerlegt wird; und wenn die Gattungen, ob die von den Individuen zunächst ausgesagten oder die ersten und höchsten, z. B. ob Thier oder Mensch Prinzip ist, und welches von beiden neben dem Einzelnen mehr Realität hat. Am meisten aber muss man danach forschen und sich damit beschäftigen, ob es neben der Materie noch eine Ursache an-sich giebt oder nicht, und ob diese selbständig abtrennbar ist oder nicht, ob sie der Zahl nach Eine ist oder mehrere, und ob es etwas neben

[1]) Gemeint ist die Besprechung der Ursachen im ersten Buche.

den concreten Dingen existirendes giebt oder nicht (concrete Dinge nämlich nenne ich diejenigen, in welchen die Materie durch ein Prädicat bestimmt ist), oder ob dies bei einigen der Fall ist, bei 996a andern nicht, und bei welcherlei Dingen. Ferner fragt sich, ob die Prinzipien der Zahl oder der Art nach bestimmt sind, ebensowohl die in den Begriffen als die im Substrate enthaltenen, ob für Vergängliches und für Unvergängliches dieselben Prinzipien sind oder verschiedene, und ob alle unvergänglich sind oder die des Vergänglichen vergänglich. Die schwierigste und verwickeltste Frage ist ferner, ob das Eins und das Seiende, wie die Pythagoreer und Platon lehrten, nicht Prädicat für irgend ein Anderes, sondern Wesenheit des Seienden ist, oder ob dies nicht der Fall ist, sondern ein davon verschiedenes Substrat zu Grunde liegt, wie etwa in Empedokles Lehre die Freundschaft, oder bei einem andern das Feuer oder das Wasser oder die Luft. Ferner fragt sich, ob die Prinzipien allgemein sind oder wie die Einzeldinge, ob sie der Möglichkeit nach oder in Wirklichkeit sind, und überdies, ob noch in einer andern Weise als für die Bewegung; denn auch diese Frage kann viel Schwierigkeit machen. Ueberdies ist noch zu untersuchen, ob die Zahlen, Linien, Figuren und Puncte Wesenheiten sind oder nicht, und wenn sie Wesenheiten sind, ob abgetrennt von den sinnlichen oder immanent in denselben.

In allen diesen Puncten ist nicht nur die Auffindung der Wahrheit schwer, sondern selbst ein gründliches Durchdenken des Zweifels nicht leicht.

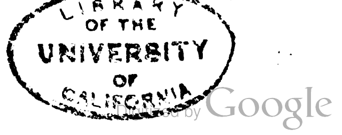
Capitel II.

Zuerst also die Frage, die wir zuerst anführten, nämlich ob die Betrachtung aller Gattungen der Ursachen Einer Wissenschaft angehört oder mehreren.

Wie sollte es wohl Einer Wissenschaft zukommen, die verschiedenen Ursachen zu erkennen, da diese nicht entgegengesetzt sind? Dazu kommt, dass sich in vielen seienden Dingen nicht alle Arten von Ursachen finden. Denn wie ist es möglich, dass sich das Prinzip der Bewegung oder die Natur des Guten in dem Unbeweglichen finde, da ja Jedes, was an sich und nach seiner eigenen Natur gut ist, ein Zweck und insofern Ursache ist, als um seinetwillen das andere wird und ist, der Zweck aber und das

Weswegen Zweck einer Handlung ist und jede Handlung mit Bewegung verbunden ist? Darum kann sich also in dem Unbeweglichen dies Prinzip und das Gute an sich nicht finden. Daher wird auch in der Mathematik nichts aus dieser Ursache bewiesen, und kein Beweis geht darauf zurück, dass es so besser oder schlechter sei, vielmehr thut Niemand derartiger Verhältnisse dabei auch nur Erwähnung. Deshalb verachteten auch einige von den Sophisten, z. B. Aristippos, die Mathematik; denn bei den andern Künsten, sagten sie, ja selbst bei den Handwerken, wie dem Zimmerer- oder Schusterhandwerk, führe man als Grund immer an, dass etwas so besser oder schlechter sei, die Mathematik aber nehme auf gut und schlecht gar keine Rücksicht. 996b

Wenn aber andererseits die Ursachen mehreren Wissenschaften angehören und jedes Prinzip einer andern Wissenschaft, welche von diesen sollen wir für die gesuchte erklären? oder wen unter denen, die diese Wissenschaften besitzen, sollen wir am meisten für kundig des untersuchten Gegenstandes halten? Denn es ist ja möglich, dass sich bei einem und demselben Gegenstande alle Arten der Ursachen finden, z. B. beim Hause; hier ist nämlich Ursprung der Bewegung die Kunst und der Baumeister, Zweck das Werk, Stoff die Erde und die Steine, Form der Begriff. Nach dem nun, was im obigen über die Frage entschieden ist, welche von den Wissenschaften man Weisheit zu nennen hat, lässt sich für jede ein Grund anführen, sie so zu nennen. Denn als herrschende und leitende Wissenschaft, der die anderen wie Sclavinnen nicht einmal widersprechen dürfen, würde die Wissenschaft des Zweckes und des Guten diesen Namen verdienen (denn um des Zweckes willen ist das andere); insofern aber die Weisheit als Wissenschaft der ersten Ursachen und des am meisten Wissbaren bestimmt wurde, würde vielmehr die Wissenschaft der Wesenheit so zu nennen sein. Denn unter mehreren, welche auf verschiedene Weise dasselbe wissen, schreiben wir dem in höherem Sinne Wissen zu, der die Sache nach ihrem Sein, als dem, der sie nach ihrem Nichtsein erkennt, und im höchsten Sinne dem, der erkennt, was sie ist, nicht bloſs, wie groſs oder wie beschaffen sie ist, oder was sie ihrer Natur nach zu thun oder zu leiden fähig ist. Ferner schreiben wir uns auch bei jedem andern Dinge, für das es Beweisführung giebt, Wissen dann zu, wenn wir die Frage, was es ist, beantworten; z. B. was ist Quadrirung? Die Auffindung der mittleren



Proportionale; und auf gleiche Weise auch in den übrigen Dingen. In Betreff der Entstehungen aber und der Handlungen und überhaupt jeder Veränderung legen wir uns dann Wissenschaft bei, wenn wir das Prinzip der Bewegung erkannt haben. Dies ist aber vom Zwecke verschieden und ihm entgegengesetzt. — Danach würde es scheinen, dass die Betrachtung jeder einzelnen dieser Ursachen verschiedenen Wissenschaften zukomme.

Ferner erhebt sich ein Zweifel in Beziehung auf die Prinzipien der Beweise, ob diese einer und derselben oder einer andern Wissenschaft angehören. Unter Prinzipien der Beweise verstehe ich nämlich die allgemeinen Annahmen, von denen wir alle beim Beweisen ausgehn, z. B. dass man nothwendig alles entweder bejahen oder verneinen muss, dass unmöglich etwas zugleich sein und nicht sein kann, und was dergleichen Voraussetzungen mehr sind. Es fragt sich also: gehören diese einer und derselben Wissenschaft an wie die Wesenheit, oder einer andern, und wenn nicht derselben, welche von beiden soll man als die gesuchte bezeichnen?

Dass sie derselben Wissenschaft angehören, ist nicht mit Grund anzunehmen. Denn inwiefern kommt denn eine Einsicht in dieselben der Geometrie etwa mehr zu als überhaupt irgend einer? Wenn es aber nun jeder beliebigen gleich gut zukommt, 997a und doch nicht allen zusammen zukommen kann, so wird ihre Erkenntnis so wenig wie irgend einer der übrigen Wissenschaften, ebenso wenig auch der die Wesenheiten erkennenden Wissenschaft angehören. — Dazu kommt, auf welche Weise sollte es denn überhaupt eine Wissenschaft derselben geben? Denn was ein jeder dieser Sätze bedeutet, das wissen wir auch jetzt schon; wenigstens wenden auch die andern Künste dieselben als bekannte an. Sollte es aber eine beweisende Wissenschaft für dieselben geben, so muss ein Geschlecht zu Grunde liegen, und sie müssen theils Bestimmtheiten des Geschlechtes, theils Axiome sein (denn nicht für alles kann es einen Beweis geben); denn jeder Beweis muss aus etwas über etwas und für etwas geführt werden. Daraus ergäbe sich also, dass alles, was bewiesen wird, Einem Geschlechte angehörte; denn alle beweisenden Wissenschaften wenden die Axiome an.

Ist aber die Wissenschaft der Wesenheit von der Wissenschaft dieser Axiome verschieden, welche von beiden ist dann ihrem Wesen nach die bedeutendere und frühere? Denn am allgemeinsten

und von Allem Prinzip sind die Axiome. Und wenn nicht dem Philosophen, wem anders soll es denn dann zukommen, in Betreff derselben Wahres und Falsches zu erforschen?

Ueberhaupt, gehören die Wesenheiten alle Einer Wissenschaft an oder mehreren?

Wenn sie also mehreren angehören, welche Art der Wesenheit soll man als Gegenstand der gegenwärtigen Wissenschaft setzen?

Dass sie aber alle Einer Wissenschaft angehören, ist nicht wahrscheinlich; sonst würde es auch Eine beweisende Wissenschaft für alle Accidenzen geben, da ja eine jede Wissenschaft an einem Substrate die wesentlichen Accidenzen betrachtet, ausgehend von den allgemeinen Axiomen. *Es kommt also einer und derselben Wissenschaft zu von denselben Annahmen ausgehend an einem und demselben Geschlechte die wesentlichen Accidenzen zu betrachten. Denn wie der Gegenstand der Beweisführung Einer Wissenschaft angehört, so gehören auch die Annahmen, von denen man ausgeht, Einer Wissenschaft an, mag es nun dieselbe sein oder eine andere; daher haben diese selben Wissenschaften oder eine von ihnen abhängige auch die Accidenzen zu betrachten*[1]).

Ferner fragt sich, ob die Untersuchung nur auf die Wesenheiten geht, oder auch auf ihre Accidenzen. Ich meine z. B., wenn der Körper eine Wesenheit ist und ebenso Linien und Flächen, so fragt sich, ob es derselben Wissenschaft zukommt, diese zu erkennen und zugleich auch die Accidenzen einer jeden dieser Gattungen, von denen die Mathematik beweisend handelt, oder ob es einer andern Wissenschaft angehört. Gehört es nämlich derselben Wissenschaft an, so müsste ja auch die Wissenschaft der Wesenheit eine beweisführende sein, und doch scheint für das Was keine Beweisführung statt zu finden. Gehört es aber einer andern Wissenschaft an, welche Wissenschaft soll es denn sein, die in Betreff der Wesenheit die Accidenzen zu betrachten hätte? Hierauf zu antworten ist sehr schwer.

Ferner ist die Frage, ob man nur von den sinnlichen Wesenheiten zu behaupten hat, dass sie seien, oder auch noch von andern außer diesen, und ob dann nur Eine oder mehrere Gattungen von Wesenheiten zu setzen sind, wie dies diejenigen thun, welche die 997b

[1]) Diese beiden Sätze hat B. unübersetzt gelassen, aber im Kommentar S. 145 fg. erläutert.



Ideen annehmen und das Mittlere, wovon, wie sie sagen, die mathematischen Wissenschaften handeln. In welchem Sinne wir die Ideen als Ursachen und Wesenheiten an sich setzen, darüber ist im ersten Abschnitte[1]) gesprochen. Bei den vielen Schwierigkeiten, zu welchen die Ideenlehre führt, tritt das besonders als unstatthaft hervor, dass man zwar gewisse Wesenheiten annimmt neben denen im Weltall, diese aber den sinnlich wahrnehmbaren gleich macht, mit dem einzigen Unterschiede, dass die einen ewig seien, die andern vergänglich. Denn sie reden von einem Menschen an-sich, Pferde an-sich, Gesundheit an-sich und fügen eben nichts weiter als dies an-sich hinzu, ganz so wie diejenigen, welche zwar Götter annehmen, aber von Menschengestalt; denn jene setzten nichts anderes als ewige Menschen, und ebenso setzen diese in den Ideen nichts anderes als ewige sinnlich wahrnehmbare Dinge. Will man ferner neben den Ideen und den sinnlich wahrnehmbaren Dingen das Mittlere setzen, so wird man in viele Schwierigkeiten gerathen. Denn offenbar muss es dann in gleicher Weise Linien geben neben den Ideallinien und den sinnlichen und in gleicher Weise bei jeder anderen Gattung. Da nun die Astronomie eine dieser Wissenschaften ist, so muss es einen Himmel geben neben dem sinnlichen Himmel und eine Sonne und einen Mond und ebenso für die übrigen Himmelskörper. Wie soll man aber solchen Folgerungen Glauben schenken? Denn als unbeweglich könnte man diesen Himmel nicht füglich annehmen, als bewegt aber ihn anzusehen ist ganz unmöglich. Das gleiche gilt von den Gegenständen, mit denen sich die Optik und die mathematische Harmonik beschäftigt; auch diese nämlich können aus denselben Gründen unmöglich neben den sinnlichen Dingen existiren. Denn wenn sinnlich wahrnehmbares[2]) und sinnliche Wahrnehmungen zwischen inne liegen, so müssten ja offenbar auch Thiere als ein Mittleres existiren zwischen den Ideen und den vergänglichen. — Man würde aber auch darüber in Verlegenheit kommen, anzugeben, bei welchen Arten der seienden Dinge man diese Wissenschaften zu suchen hat. Denn soll sich die Geometrie von der practischen Feldmesskunst nur dadurch unterscheiden, dass die eine das sinnlich wahrnehmbare, die andere das nicht sinnlich wahrnehm-

[1]) Vgl. Buch 1 Kap. 9.

[2]) „wie doch der Gegenstand der Optik u. s. w. beschaffen sein muss." Bonitz.



bare zum Gegenstande hat, so müsste ja auch neben der Heilkunst eine Wissenschaft bestehen, welche zwischen der Heilkunst an sich und dieser bestimmten Heilkunst läge, und in gleicher Weise für jede andere Wissenschaft. Wie ist das aber möglich? Denn dann müsste es ja auch ein Gesundes geben neben dem sinnlichen Gesunden und dem Gesunden an-sich. Uebrigens ist es auch nicht einmal wahr, dass die Feldmesskunst die sinnlichen und vergänglichen Gröſsen zu ihrem Gegenstande hat; sonst würde sie ja mit deren Untergange selbst untergehen. Und eben so wenig handelt die Astronomie von den sinnlichen Gröſsen oder von diesem sinnlich wahrnehmbaren Himmel. Denn weder die sinnlich wahrnehmbaren Linien sind von der Art, wie die Geometrie sie setzt (denn nichts sinnlich wahrnehmbares ist 998a in dieser Weise gerad oder rund; denn der Kreis berührt das Lineal nicht in einem Punkte, sondern in der Weise, wie Protagoras zur Widerlegung der Geometer darlegte), noch sind die Bewegungen und Wendungen am Himmel denen gleich, von welchen die Astronomie redet, noch sind die Gestirne in ihrem Wesen den Puncten gleich. — Es giebt nun einige, welche dies sogenannte Mittlere zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen zwar auch setzen, aber nicht als selbständig getrennt von den sinnlichen Dingen, sondern als immanent in denselben. Die Unmöglichkeiten alle durchzugehen, in welche diese gerathen, würde eine längere Erörterung erfordern, doch genügt schon folgende Betrachtung. Einerseits nämlich ist nicht mit Grund anzunehmen, dass es sich nur bei diesen so verhalten sollte, sondern offenbar müsste es ebenso gut möglich sein, dass die Ideen immanent in den sinnlichen Dingen wären; denn bei beiden ist das Verhältnis dasselbe. Ferner müssten nothwendig zwei Körper in demselben Raume sein, und das angenommene Mittlere könnte nicht unbeweglich sein als immanent in den bewegten sinnlichen Dingen. Ueberhaupt aber, wozu nähme man denn an, dass dies Mittlere zwar existire, aber in den sinnlichen Dingen immanent? Denn man wird ja in dieselben Ungereimtheiten verfallen, wie die vorhin erwähnten; denn es müsste auch so einen Himmel geben neben dem sinnlichen, nur nicht getrennt von ihm, sondern in demselben Orte, was noch unmöglicher ist.

Capitel III.

In diesen Puncten also ist es sehr schwierig anzugeben, welche Annahme die Wahrheit trifft, und dasselbe gilt auch in Betreff der Prinzipien, nämlich ob man die Gattungen als Prinzipien und Elemente ansehen soll oder vielmehr die ersten, immanenten Bestandtheile, aus denen jedes einzelne Ding besteht; wie z. B. für Element und Prinzip des Lautes alles das gilt, woraus als ersten immanenten Bestandtheilen die Laute zusammengesetzt sind, und nicht das Allgemeine, der Laut; und ebenso nennen wir Elemente der geometrischen Figuren dasjenige, dessen Beweise im Beweise dieser [1]), entweder aller oder der meisten, enthalten sind. Ferner bei den Körpern nennen sowohl diejenigen, welche mehrere Elemente annehmen, als die, welche eins setzen, dasjenige Prinzip, woraus die Körper zusammengesetzt sind und bestehen; z. B. Empedokles bezeichnet Feuer, Wasser und das übrige als Element, weil aus ihnen als den immanenten Bestandtheilen die Dinge bestehen, nicht, weil sie Gattungen der Dinge wären. Zudem findet 998b dasselbe statt, wenn Jemand bei andern Dingen die Wesenheit erkennen will, z. B. bei einem Bette; wenn er nämlich weiſs, aus welchen Bestandtheilen es besteht und wie diese zusammengesetzt sind, dann kennt er die Natur desselben.

Nach diesen Gründen also würden die Gattungen nicht Prinzipien der seienden Dinge sein. Insofern wir aber jedes Ding durch Begriffsbestimmung erkennen, und Prinzipien der Begriffsbestimmung die Gattungen sind, müssen nothwendig die Gattungen auch Prinzipien des durch den Begriff Bestimmten sein. Und wenn Erkenntnis der Dinge erlangen nichts anderes heiſst, als Erkenntnis der Artformen erlangen, nach welchen sie genannt werden, so sind ja doch die Gattungen Prinzipien der Arten. Auch scheinen einige von denen, welche als Elemente der Dinge das Eins und das Seiende aufstellen oder das Groſse und Kleine, dies in der Bedeutung von Gattungen zu nehmen.

Aber auf beide Weisen zugleich die Prinzipien zu setzen, ist ebensowenig möglich. Denn der Begriff der Wesenheit ist nur

---

[1]) B. übersetzt „dieser" nach der Lesart τούτων der Hdschr. A^b, wofür E τῶν ἄλλων „der anderen" hat.

Einer. Aber die Begriffsbestimmung durch die Gattungen würde ja von der verschieden sein, welche die Bestandtheile angäbe.

Ueberdies, wenn auch durchaus die Gattungen Prinzipien sind, soll man denn die ersten Gattungen für Prinzipien ansehen, oder die, welche zuletzt von den Individuen ausgesagt werden? Denn auch hierüber erhebt sich Zweifel.

Wenn nämlich immer[1]) das Allgemeine mehr Prinzip ist, so müssen offenbar die höchsten Gattungen als Prinzipien gesetzt werden; denn diese werden von allen Dingen ausgesagt. Es wird daher gerade so viele Prinzipien des Seienden geben, als es erste Gattungen giebt, und es werden daher das Seiende und das Eins Prinzipien und Wesenheiten sein; denn diese werden durchaus von allem Seienden ausgesagt. Aber es ist nicht möglich, dass das Eins oder das Seiende Gattungen der seienden Dinge seien. Denn die Artunterschiede jeder Gattung müssen nothwendig sein, und jeder muss Einer sein; unmöglich aber können die Arten einer Gattung von den zugehörigen Artunterschieden, noch die Gattung, abgesehen von ihren Arten, von den Artunterschieden ausgesagt werden, woraus sich ergiebt, dass, sofern das Eins und das Seiende Gattungen sind, kein Artunterschied ein Seiendes oder ein Eins sein kann. Wenn aber das Eins und das Seiende nicht Gattungen sind, so können sie auch nicht Prinzipien sein, sofern ja die Gattungen Prinzipien sein sollen. Ferner würde bei dieser Annahme auch das Mittlere zwischen den obersten Gattungen und den Individuen mit den Artunterschieden zusammengefasst Gattung sein müssen, bis zu den Individuen; nun aber gilt dies wohl bei einigen dafür, bei anderen aber nicht. Aufserdem würden auch die Artunterschiede noch in höherem Sinne Prinzipien sein als die Gattungen; sind aber auch diese Prinzipien, so werden ja der Prinzipien geradezu unendlich viele, zumal wenn man die erste Gattung als Prinzip setzt. 999a

Wenn aber andererseits das Eins mehr prinzipartig ist, eins aber das Untheilbare, und untheilbar jedes entweder der Quantität oder der Art nach ist, und unter diesen beiden das der Art nach untheilbare früher ist, die Gattungen aber theilbar sind, nämlich in Arten: so würde hiernach das zuletzt von den Individuen ausgesagte mehr eins sein. Denn „Mensch“ ist nicht Gattung der

---

[1]) B. liest mit Alexander „immer“ (ἀεὶ für das δεῖ der Hs. A[b]).

einzelnen Menschen[1]). — Ferner kann bei den Dingen, in welchen es ein früher und später giebt, das Allgemeine über diesen einzelnen nicht etwas aufser und neben denselben sein; z. B. wenn die erste unter den Zahlen die Zweiheit ist, so kann es nicht eine Zahl geben aufser den Arten der Zahlen, ebenso nicht eine Figur neben den Arten der Figuren. Wenn aber bei diesen nicht die Gattungen sind neben den Arten, so wird es noch weniger bei den andern Dingen stattfinden; denn gerade von diesen am meisten scheinen Gattungen zu existiren. In den Individuen aber findet sich kein früher und später. — Ferner, wo sich ein besser und schlechter findet, da ist immer das Bessere früher; also würde es von diesen Dingen keine Gattungen geben.

Hiernach erscheint vielmehr das von den Individuen ausgesagte Prinzip zu sein als die Gattungen. Wie man aber andererseits annehmen darf, dass diese Prädicate der Individuen Prinzipien seien, ist nicht leicht zu sagen. Denn das Prinzip und die Ursache muss aufser den Dingen sein, deren Prinzip sie ist, und abgetrennt von denselben existiren können. Dass aber so etwas neben den einzelnen Dingen existire, könnte man doch aus keinem andern Grunde annehmen, als weil es allgemein und von allen ausgesagt wird. Ist aber dies der Grund der Annahme, so möchte man das Allgemeinere auch mehr als Prinzip setzen, und es würden also die ersten Gattungen Prinzipien sein.

Capitel IV.

Hieran schliefst sich zunächst die schwierigste und am nothwendigsten zu erörternde Frage an, bei der die Erörterung jetzt stehn blieb. Wenn nämlich nichts existirt neben den einzelnen Dingen, die einzelnen Dinge aber unendlich viele sind, wie ist es dann möglich, von diesen unendlichen Wissenschaft zu erlangen? Denn nur insofern erkennen wir alles, als es ein eins und dasselbe und ein Allgemeines giebt. Wenn aber dies nothwendig ist, und also etwas neben den einzelnen Dingen existiren muss, so müssen nothwendig die Gattungen neben den Einzeldingen existiren[2]) und zwar entweder die nächsten oder die höchsten Gattun-

---

[1]) „NB. als nicht in Arten theilbar." Bonitz.

[2]) „so müssen — existiren". So nach dem Komm. S. 156. In der Uebersetzung fehlen diese Worte.

gen; dass dies aber unmöglich ist, haben wir soeben erörtert. Ferner, wenn es denn durchaus neben dem Concreten, in welchem die Materie durch ein Prädicat bestimmt ist, etwas geben soll, so fragt sich, wenn es etwas giebt, ob es neben allen Dingen etwas geben soll, oder nur neben einigen, neben andern nicht, oder neben 999 b keinen.. Angenommen nun, es existire nichts neben den einzelnen Dingen, so würde nichts erkennbar, sondern alles nur sinnlich wahrnehmbar sein und es von nichts Wissenschaft geben, man müsste denn etwa die sinnliche Wahrnehmung für Wissenschaft erklären. Ferner würde auch nichts ewig oder unbeweglich sein; denn alles Sinnliche vergeht und ist in Bewegung. Giebt es aber nichts Ewiges, so ist es auch nicht möglich, dass ein Werden stattfinde. Denn hierbei muss es nothwendig etwas geben, was wird, und das, woraus es wird, und das letzte dabei unerzeugt, sofern ja nicht ein Fortschritt ins unendliche stattfindet und nichts aus Nichtseiendem werden kann. Ferner, wo Werden und Bewegung ist, muss auch eine Gränze sein; denn einmal ist keine Bewegung unendlich, sondern jede hat ein Ziel; dann kann dasjenige nicht werden, für das es unmöglich ist, geworden zu sein. Jedes Gewordene aber muss nothwendig sein, sobald es geworden ist. Weiter aber, wenn die Materie ist, eben darum weil sie unerzeugt ist, so ist noch mit mehr Grund anzunehmen, dass die Wesenheit ist, zu welcher jene wird. Denn wenn weder diese sein soll noch jene, so würde überhaupt nichts sein. Ist dies aber unmöglich, so muss nothwendig die Gestalt und die Artform etwas neben dem Concreten sein. Aber bei dieser Annahme entsteht wieder die schwierige Frage, für welche Dinge man etwas neben dem Concreten setzen soll und für welche nicht; denn man würde doch nicht die Existenz eines Hauses neben den einzelnen Häusern annehmen. Ueberdies, soll denn für alle einzelne, z. B. für alle Menschen, die Wesenheit Eine sein? Das ist unstatthaft, denn wessen Wesenheit Eine ist, das ist selbst Eins. Also vielmehr viele und verschiedene? Das ist aber ebenso wenig mit Grund anzunehmen. Und dazu, auf welche Weise wird denn die Materie zu jedem einzelnen, und wie enthält denn das Concrete beides in sich?

Ferner kann man in Betreff der Prinzipien folgende Frage aufwerfen. Sind sie nur der Art nach eins, so würde es überhaupt nichts geben, was der Zahl nach eins wäre, und auch nicht das

Eins und das Seiende selbst. Und wie sollte dann ein Wissen statt finden, wenn es nicht ein Eins über allem Einzelnen gäbe? Andrerseits aber, wenn sie der Zahl nach eins sind und jedes der Prinzipien der Zahl nach eins ist, und nicht wie bei den sinnlichen Dingen ein anderes für Anderes (z. B. für diese der Art nach identische Sylbe sind auch die Prinzipien der Art nach dieselben, aber der Zahl nach sind es andere), wenn also die Prinzipien der seienden Dinge nicht in dieser Weise, sondern jedes der Zahl nach eins ist, so würde es aufser den Elementen überhaupt nichts anderes geben (nämlich der Zahl nach eins und Einzelnes bedeutet ganz dasselbe; denn Einzelnes nennen wir ja eben, 1000a was der Zahl nach eins ist, Allgemeines aber das von allen ausgesagte), gerade so wie[1]), wenn die Elemente des Lautes der Zahl nach begränzt wären, es nothwendig nur ebenso viel Buchstaben geben müsste als Elemente, da ja nicht zwei oder mehrere einerlei wären.

Eine der schwierigsten Fragen ist von den gegenwärtigen Philosophen ebenso wie von den früheren übergangen, nämlich ob für das Vergängliche und für das Unvergängliche die Prinzipien dieselben sind oder verschiedene.

Sind nämlich die Prinzipien für beides dieselben, wie kommt es, dass das eine vergänglich, das andere unvergänglich ist, und was ist hiervon die Ursache? Dichter nun wie Hesiodos und alle übrigen Kosmologen haben nur daran gedacht, was ihnen selbst glaublich erschien, aber auf uns keine Rücksicht genommen. Denn indem sie Götter zu Prinzipien machen und aus Göttern alles entstehen lassen, erklären sie dann, was nicht Nektar und Ambrosia gekostet habe, das sei sterblich geworden. Offenbar also waren diese Worte ihnen selbst verständlich, und doch geht schon, was sie von der Anwendung selbst dieser Ursachen gesagt haben, über unser Fassungsvermögen. Denn wenn sie um der Lust willen Nektar und Ambrosia berühren, so sind dieselben für sie nicht Ursachen des Seins; berühren sie aber dieselben um des Seins willen, wie können sie dann ewig sein, da sie doch der Speise bedürfen? Doch es gehört sich wohl nicht, mythische Weisheit in ernstliche Betrachtung zu ziehen; diejenigen aber, welche für ihre Lehren Beweise bringen, muss man fragen und ausforschen,

---

[1]) B. liest „gerade so wie“ (ὥσπερ ἂν εἰ); für „gerade also wie“ (ὥσπερ οὖν εἰ); vgl. Komm. S. 159.

wie es denn zugeht, dass die Dinge, da sie doch aus denselben Prinzipien hervorgehen, zum Theil ihrer Natur nach ewig sind, zum Theil vergehen. Da sie aber keine Ursache dafür angeben und es sich auch nicht wohl begründen lässt, dass es sich so verhalte, so können offenbar nicht dieselben Prinzipien und Ursachen für beides sein. Selbst Empedokles, dem man die meiste Consequenz hierin zutrauen möchte, verfällt in denselben Fehler. Er setzt nämlich zwar ein Prinzip als Ursache des Vergehens, den Streit, aber man muss meinen, dass dies Prinzip ebenso gut alles erzeugt, ausgenommen das Eins; denn alles andere ist aus dem Streite hervorgegangen, außer Gott. Sagt ja doch Empedokles[1]):

> Aus ihm sprosste was ist und was war und alles was sein wird,
> Bäume sprossten hervor aus ihm und Männer und Frauen,
> Thiere des Waldes und Vögel und wassergenährete Fische,
> Und nie alternde Götter.

Und auch abgesehen hiervon ist dies einleuchtend; denn wenn der Streit nicht in den Dingen wäre, so wäre Alles Eins, wie er sagt; denn als sie zusammengetreten waren, stand der Streit an der äußersten Gränze. Daraus folgt denn auch für ihn, dass der seligste Gott weniger Einsicht hat als alles andere; denn er erkennt nicht alle Elemente, da er den Streit nicht in sich hat, und nur Gleiches durch Gleiches erkannt wird. 1000b

> Denn mit der Erde (sagt er) gewahrt man die Erde, mit Wasser das Wasser,
> Göttlichen Aether mit Aether, mit Feuer verderbliches Feuer,
> Streit mit furchtbarem Streit und bindende Liebe mit Liebe[2]).

Doch, wovon wir abkamen, so viel ist offenbar, er verfällt der Folgerung, dass nach seiner Ansicht der Streit ebenso gut für das Sein als für das Vergehen Ursache sein müsste. Ebensowenig aber ist die Freundschaft Ursache nur des Seins; denn indem sie die Dinge in das Eins zusammenführt, vernichtet sie die übrigen. Und zugleich giebt er für die Veränderung selbst nicht einmal eine Ursache an, außer dass es sich eben von Natur so verhalte:

---

[1]) Empedocl. fr. 104 ss. Stein, 132 ss. Karsten.

[2]) Empedocl. fr. 333 ss. Stein, 321 ss. Karsten.

*„Aber nachdem der gewaltige Streit in den Gliedern gereift war
Und sich zur Herrschaft erhob, als endlich die Zeit sich erfüllte,
Die kraft mächtigen Eides den beiden wechselnd bestimmt ist",*[1])

unter der Voraussetzung, dass nothwendig die Veränderung eintreten müsse; eine Ursache aber der Veränderung giebt er nicht an. Indessen insoweit bleibt er sich doch consequent, dass er nicht einen Theil der seienden Dinge als vergänglich, einen andern als unvergänglich, sondern Alles als vergänglich setzt aufser die Elemente. Die jetzt erörterte Frage aber geht darauf, weshalb denn einiges vergänglich ist, anderes nicht, sofern doch alles aus denselben Prinzipien hervorgeht.

Soviel also darüber, dass die Prinzipien für beides nicht dieselben sein können. Wenn aber für das Vergängliche andere Prinzipien sind, so entsteht die eine Schwierigkeit, ob diese ebenfalls unvergänglich sein sollen oder vergänglich. Sind sie nämlich vergänglich, so leuchtet ein, dass sie nothwendig wieder aus etwas sein müssen (denn Alles kehrt durch das Vergehen in das zurück, woraus es ist), woraus dann folgt, dass es für die Prinzipien andere frühere Prinzipien geben müsste (was doch unmöglich), mag nun hierin sich ein Ende finden oder mag es ins unendliche fortgehen. Ferner, wie sollte denn das Vergängliche existiren, wenn die Prinzipien aufgehoben werden? — Sind sie dagegen unvergänglich, warum soll denn aus diesen unvergänglichen Prinzipien Vergängliches hervorgehen, aus den andern aber Unvergängliches? Das ist nicht wahrscheinlich, sondern ist entweder unmöglich oder bedarf einer langen Erörterung. Uebrigens 1001 a hat Niemand auch nur daran gedacht, verschiedene Prinzipien anzunehmen, sondern sie setzen dieselben Prinzipien für Alles und naschen nur an der zuerst aufgeworfenen Frage, als sei sie eine Kleinigkeit.

Vor allem schwierig und zur Erkenntnis der Wahrheit nothwendig ist die Beantwortung der Frage, ob denn das Seiende und das Eins Wesenheiten der seienden Dinge sind, und jedes von beiden nicht blofs als Prädicat einer andern davon verschiedenen Wesenheit das eine seiend, das andere eins ist, oder ob man vielmehr fragen muss, was denn das Seiende und was das Eins ist,

---

[1]) Empedocl. fr. 139ss. Stein, 66ss. Karsten. — Bonitz hat die Verse unübersetzt gelassen.

in dem Sinne, dass eine andere Wesenheit das Substrat dazu sei. Einige nämlich meinen, dass es sich seinem Wesen nach auf jene, andere, dass es sich auf diese Weise verhalte. Platon nämlich und die Pythagoreer erklären, dass das Seiende und das Eins nicht Prädicat einer von ihnen verschiedenen Wesenheit seien, sondern dies selbst sei eben ihre Wesenheit, indem in dem Eins-sein selbst und dem Seiendes-sein ihre Wesenheit liege [1]). Der andern Ansicht sind die Physiker; Empedokles z. B., um das Eins auf etwas Bekannteres zurückzuführen, sagt, was das Eins ist; denn er scheint die Freundschaft dafür zu erklären, da sie ja in Allem Ursache der Einheit ist. Andere erklären das Feuer, andere die Luft für dies Eins und dies Seiende, aus welchem das Seiende sei und geworden sei. In gleicher Weise erklären sich auch diejenigen, welche eine Mehrzahl von Elementen setzen; denn auch sie müssen nothwendig das Eins und das Seiende so vielfach bestimmen, als wieviel sie Prinzipien setzen.

Wenn man nun das Eins und das Seiende nicht als Wesenheiten setzt, so ergiebt sich daraus, dass auch von dem übrigen Allgemeinen nichts ist; denn dies ist ja am meisten vor allem andern allgemein. Giebt es aber nicht ein Eins selbst und ein Seiendes selbst, so kann noch viel weniger von den übrigen etwas neben den Einzeldingen existiren. — Ferner, wenn das Eins nicht eine Wesenheit ist, so kann offenbar auch die Zahl nicht eine von den seienden Dingen abgetrennte Wesenheit sein; denn die Zahl besteht aus Einheiten, die Einheit aber ist ihrem Wesen nach Eins.

Giebt es dagegen ein Eins- und ein Seiendes-an-sich, so muss nothwendig das Eins und das Seiende ihre Wesenheit sein; denn es liegt ihnen nicht ein anderes Substrat zu Grunde, von dem sie ausgesagt würden [2]), sondern sie sind dies selbst. Aber wenn nun ein Seiendes-an-sich und ein Eins-an-sich existiren soll, so entsteht eine große Schwierigkeit durch die Frage, wie dann etwas außer dem Eins sein, ich meine, wie dann mehr als das Eins sein soll. Denn was verschieden von dem Seienden ist, das ist nicht.

---

[1]) B. liest: ὡς οὔσης τῆς οὐσίας αὐτοῦ τοῦ ἑνὶ εἶναι καὶ τοῦ ὄντι; vgl. Komm. S. 163.

[2]) Bonitz liest „von dem (καθ' οὗ) sie ausgesagt würden“ statt des überlieferten „das allgemein (καθόλου) ausgesagt würde“; vgl. Komm. S. 164.

Man muss daher in die Parmenideische Lehre verfallen, dass alle 1001 b Dinge Eins sind und dies eben das Seiende ist. Beide Annahmen aber führen also auf gleiche Schwierigkeit; mag man das Eins als Wesenheit setzen oder nicht als Wesenheit, so ist es unmöglich, dass die Zahl Wesenheit sei. Setzt man das Eins nicht als Wesenheit, so sind die Gründe für diese Folgerung schon vorher erörtert; setzt man es aber als Wesenheit, so entsteht hier dieselbe Schwierigkeit wie bei dem Seienden. Denn woher soll denn neben dem Eins-an-sich ein anderes Eins existiren? Denn es müsste ja Nicht-eins sein, während doch alles seiende entweder eins oder viele ist, das Viele aber aus Einheiten besteht. — Ferner, wenn das Eins-an-sich untheilbar ist, so müsste es nach Zenons Behauptung überhaupt nichts sein. Denn was weder hinzugefügt etwas gröſser mache, noch hinweggenommen kleiner, das, behauptet er, ist gar nichts Seiendes, indem offenbar das Seiende eine Gröſse sei; und wenn eine Gröſse, eine körperliche, denn dieser kommt in jeder Beziehung Sein zu; die anderen Gröſsen bringen auf die eine Weise hinzugefügt Vergröſserung hervor, auf die andere Weise nicht, z. B. Fläche und Linie; Punct aber und Einheit auf keine Weise. Doch Zenon philosophirt freilich unwissenschaftlich, und es kann etwas Untheilbares existiren und zwar so, dass es auch gegen seine Gründe besteht (denn es kann nicht Vergröſserung, sondern Vermehrung hervorbringen); aber es bleibt doch die Frage, wie denn aus einem solchen Eins oder aus mehreren solchen eine Gröſse hervorgehen solle. Denn es ist ja hier derselbe Fall, wie wenn man die Linie aus Puncten entstehen lässt. Wenn man aber annimmt, wie dies einige thun, dass aus dem Eins-an-sich und einem andern Nicht-Eins die Zahl hervorgehe, so muss man hier ebenso gut fragen, warum und wie denn das Hervorgehende bald Zahl, bald Gröſse sein soll, sofern doch das Nicht-eins die Ungleichheit und immer dieselbe Wesenheit war. Denn weder, wie aus dem Eins und dieser Wesenheit, noch, wie aus den Zahlen und dieser Wesenheit die Gröſsen hervorgehen sollen, ist einzusehen.

Capitel V.

Hieran schlieſst sich zunächst die Frage an, ob die Zahlen, die Körper, die Flächen und die Puncte Wesenheiten sind oder nicht.

Wenn sie nicht Wesenheiten sind, so entgeht uns ganz, was denn seiend und was Wesenheit der Dinge sein soll. Denn die Affectionen, die Bewegungen, das Relative, die verschiedenen Lagen und die Verhältnisbegriffe scheinen doch nicht die Wesenheit von irgend etwas zu bezeichnen; denn dies alles wird von einem Andern als Substrate ausgesagt, und keins darunter ist ein bestimmtes Etwas. Bei demjenigen aber, das am meisten dafür gelten würde Wesenheit zu bezeichnen, nämlich Wasser, Erde, Feuer und Luft, woraus die zusammengesetzten Körper bestehen, bei diesen also 1002a sind Wärme und Kälte und ähnliches Affectionen, nicht Wesenheiten, und nur der Körper, der diese Affectionen erleidet, besteht als etwas Seiendes und als eine Wesenheit. Nun ist aber der Körper weniger Wesenheit als die Fläche, diese weniger als die Linie, und die Linie weniger als die Einheit und der Punct; denn durch diese ist der Körper bestimmt, und dies scheint ohne den Körper sein zu können, der Körper aber kann nicht ohne diese sein. Deshalb hielten die meisten und die älteren Philosophen den Körper für die Wesenheit und das Seiende, das übrige aber für Affectionen desselben, so dass ihnen die Prinzipien der Körper Prinzipien aller Dinge sind; die späteren aber, die für weiser gelten, setzten die Zahlen als Prinzipien. Also, wie gesagt, wenn dies nicht Wesenheit ist, so ist überhaupt nichts Wesenheit und nichts ein Seiendes; denn man kann ja doch nicht die Accidenzen derselben als Seiendes bezeichnen.

Andrerseits aber, wenn man der Ansicht beistimmt, dass die Linien und die Puncte mehr Wesenheiten seien als die Körper, und wir doch nicht sehen, an welcherlei Körpern diese sein sollen (denn an den sinnlich wahrnehmbaren können sie unmöglich sein), so würde es ja überhaupt keine Wesenheit geben. Ferner leuchtet ein, dass dies alles nur Theilungen des Körpers sind, nach der Breite oder nach der Tiefe oder nach der Länge. Ueberdies findet sich in dem Körper in gleichem Sinne jede beliebige Figur oder gar keine. Wenn also im Steine die Hermesstatue nicht enthalten ist, so ist auch im Würfel nicht die Hälfte des Würfels enthalten, nämlich als bestimmt abgegrenzt. Also ist auch keine Fläche darin; denn wäre irgend eine darin, so würde auch diejenige darin enthalten sein, welche die Hälfte abgränzt. Dasselbe gilt auch von der Linie, dem Puncte und der Einheit. Wenn also der Körper durchaus Wesenheit ist, und diese Dinge wieder mehr als der

Körper, und diese doch nicht Wesenheiten sind, so entgeht uns, was überhaupt unter den Dingen das Seiende und die Wesenheit sein soll. Denn aufser dem Erörterten ergeben sich auch noch Widersprüche in Betreff des Entstehens und Vergehens. Es scheint nämlich, dass die Wesenheit, wenn sie nach früherem Nicht-sein nunmehr ist oder nach vorherigem Sein späterhin nicht ist, dieses durch Vermittlung des Entstehens und Vergehens erleide; die Puncte aber und Linien und Flächen können weder werden noch vergehen, obgleich sie bald sind, bald nicht sind. Wenn nämlich 1002b zwei Körper sich berühren oder trennen, so sind zugleich mit der Berührung die Gränzen eins, zugleich mit der Trennung zwei; so dass bei der Berührung die eine nicht mehr ist, sondern vergangen ist, bei der Trennung aber die sind, welche vorher nicht waren. Ein Werden findet dabei nicht statt, denn der untheilbare Punct kann ja nicht in zwei getheilt werden. Und wenn ein Werden und Vergehen Statt findet, woraus werden sie denn?[1]) — Aehnlich verhält es sich auch mit dem Jetzt in der Zeit; denn auch dies kann ebenso wenig entstehen und vergehen und scheint doch immer ein anderes zu sein, so dass es also nicht Wesenheit ist. Ebenso verhält es sich aber offenbar mit den Puncten und den Linien und Flächen; es findet bei diesen dasselbe Verhältnis statt, da sie alle in gleicher Weise Gränzen oder Theilungen sind.

Capitel VI.

Ueberhaupt kann man die Frage aufwerfen, weshalb es denn nöthig ist, neben dem Sinnlichen und dem Mittleren noch etwas anderes zu suchen, wie wir z. B. die Ideen setzen. Wenn dies nämlich deshalb geschieht, weil die mathematischen Dinge sich von den sinnlichen zwar in andern Puncten unterscheiden, aber darin nicht, dass viele gleichartige existiren, daher denn auch ihre Prinzipien nicht der Zahl nach bestimmt sein können (so wie auch die Prinzipien der sinnlichen Buchstaben nicht der Zahl nach bestimmt sind, sondern der Art nach; man müsste denn etwa von den Prinzipien dieser bestimmten einzelnen Sylbe oder dieses bestimmten einzelnen Lautes reden, dann werden die Prinzipien

---

[1]) Statt „so werden sie aus etwas" (ἔκ τινος) liest B. „woraus (ἐκ τίνος) werden sie denn?"; vgl. Komm. S. 167.

auch der Zahl nach bestimmt sein; ebenso nun auch bei dem Mittleren, denn auch bei diesem ist des Gleichartigen unzählig viel); so dass also, wenn es nicht neben den sinnlichen und den mathematischen Dingen andere giebt, wie z. B. manche die Ideen setzen, es keine der Zahl, sondern nur[1]) der Art nach einige Wesenheit geben würde, und die Prinzipien der seienden Dinge nicht der Zahl, sondern nur der Art nach bestimmt begränzt sein würden[2]): so ist offenbar, dass wenn diese Gründe zwingend sind, auch die Ideen um ihretwillen gesetzt werden müssen. Wenn nämlich auch die Anhänger der Ideenlehre ihre Gründe nicht gut entwickeln, so ist es doch dies, was sie eigentich wollen, und sie müssen erklären, dass jede Idee eine Wesenheit ist und keine ein bloſses Accidens. Aber nehmen wir nun an, dass die Ideen existiren und dass jedes Prinzip der Zahl und nicht bloſs der Art nach eins sei, so ergeben sich daraus die schon oben dargelegten Widersprüche.

In nahem Zusammenhange hiermit steht die Frage, ob die Elemente der Möglichkeit nach existiren oder auf eine andere Weise. Wenn sie nämlich auf irgend eine andere Weise existiren, so wird etwas anderes noch vor den Prinzipien vorausgehen. Denn 1003 a die Möglichkeit ist früher als jene Art der Ursache, das Mögliche aber braucht nicht nothwendig alles sich auf jene Weise zu verhalten. — Sind dagegen die Elemente nur der Möglichkeit nach, so wäre es möglich, dass auch gar nichts von dem Seienden existire. Denn vermögend zu sein ist das, was noch nicht ist, denn es wird das Nicht-seiende, aber es wird nichts von dem, dem zu sein unmöglich ist.

Auſser diesen schwierigen Fragen über die Prinzipien muss man auch noch folgende behandeln, nämlich ob die Prinzipien allgemein sind oder in der Weise der Einzeldinge. Sind sie nämlich allgemein, so können sie nicht Wesenheiten sein, denn nichts Allgemeines bezeichnet ein bestimmtes Etwas, sondern bloſs eine Qualität, die Wesenheit aber ist ein bestimmtes Etwas. Und sollte auch das allgemein ausgesagte ein bestimmtes Etwas sein und sich herausheben lassen, so würde daraus folgen, dass Sokrates eine

---

[1]) Nach Alexander liest B. „sondern nur“ (ἀλλ’) statt „und“ (καί).

[2]) Die von der gewöhnlichen abweichende Interpunction vertheidigt B. im Komm. S. 169.

Vielheit von Thieren wäre, nämlich er wäre er selbst und Mensch und Thier, sofern ja jedes von diesen ein bestimmtes Etwas und Eines bezeichnet. — Sind also die Prinzipien allgemein, so ergeben sich diese Folgerungen; sind sie dagegen nicht allgemein, sondern in der Art der Einzeldinge, so können sie nicht Gegenstand der Wissenschaft sein; denn die Wissenschaften aller Dinge sind allgemein. Es müssten also diesen Prinzipien andere allgemein von ihnen prädicirte vorausgehen, wenn es eine Wissenschaft derselben geben sollte.

VIERTES BUCH (Γ).

Capitel I.

Es giebt eine Wissenschaft, welche das Seiende als solches untersucht und das demselben an sich zukommende. Diese Wissenschaft ist mit keiner der einzelnen Wissenschaften identisch; denn keine der übrigen Wissenschaften handelt allgemein von dem Seienden als solchen, sondern sie scheiden sich einen Theil des Seienden aus und untersuchen die für diesen sich ergebenden Bestimmungen, wie z. B. die mathematischen Wissenschaften. Indem wir nun die Prinzipien und die letzten Ursachen erforschen, so ist offenbar, dass diese nothwendig Ursachen einer Wesenheit an sich sein müssen. Wenn nun auch diejenigen, welche die Elemente des Seienden suchten, diese Prinzipien suchten, so müssen auch die Elemente des Seienden dies nicht in accidentellem Sinne sein, sondern insofern sie sind[1]). Auch wir also haben die ersten Ursachen des Seienden als solchen aufzufassen.

Capitel II.

Das Seiende wird in mehrfacher Bedeutung gebraucht, aber immer in Beziehung auf Eines und auf eine einige Wesenheit und nicht nach bloſser Namensgleichheit; sondern wie alles, was gesund genannt wird, sich auf Gesundheit bezieht, indem es die-

[1]) Hier folgt B. noch der überlieferten Lesart ᾗ ὄντα, im Komm. S. 172 liest er ᾗ ὄν, wornach zu übersetzen wäre: „so müssen die Elemente Elemente nicht des im accidentellen Sinne Seienden, sondern des Seienden als solchen gewesen sein.“

selbe nämlich erhält oder hervorbringt, oder ein Zeichen dersel-
1003 b ben oder sie aufzunehmen fähig ist; wie etwas ärztlich heifst in Beziehung auf die Arzneikunde, entweder weil es die Arzneikunde besitzt oder zu ihr wohl befähigt oder ein Werk derselben ist; und wie wir dasselbe beim Gebrauche der übrigen Wörter finden werden: ebenso wird auch das Seiende zwar in vielfachen Bedeutungen ausgesagt, aber doch alles in Beziehung auf Ein Prinzip. Denn einiges wird als seiend bezeichnet, weil es Wesenheit, anderes, weil es Affection der Wesenheit, anderes, weil es der Weg zur Wesenheit oder Untergang oder Beraubung oder Qualität oder das Schaffende und Erzeugende ist für die Wesenheit oder für etwas in Beziehung zu derselben stehendes, oder Negation von etwas unter diesen oder von der Wesenheit (deshalb sagen wir ja auch, das Nichtseiende sei nicht-seiend). Wie nun alles Gesunde Einer Wissenschaft angehört, so verhält es sich gleicherweise auch bei den übrigen. Denn nicht nur die Untersuchung dessen, was nach Einem bestimmt oder Einem untergeordnet ist, sondern auch dessen, was in Beziehung auf Eins ausgesagt wird, ist Gegenstand einer einigen Wissenschaft; denn in gewissem Sinne ist auch dies nach Einem bestimmt. Also gehört offenbar auch das Seiende als solches einer einigen Wissenschaft an. Ueberall geht aber die Wissenschaft vornehmlich und zunächst auf das Erste, von dem das Uebrige abhängt und wonach es benannt ist. Ist dies nun die Wesenheit, so muss der Philosoph die Prinzipien und die Ursachen der Wesenheit inne haben. Nun giebt es von jeder Gattung wie nur Eine Sinneswahrnehmung, so nur Eine Wissenschaft; die Grammatik z. B. als eine einige Wissenschaft handelt von allen Lauten. Daher gehören auch alle Arten des Seienden einer der Gattung nach einigen Wissenschaft an, die Arten des Seienden aber den Arten der Wissenschaft. Nun ist das Eins und das Seiende identisch und Eine Wesenheit, insofern als jedes von beiden das Prädicat des andern ist wie Prinzip und Ursache, nicht insofern als sie durch Einen Begriff bestimmt würden. (Doch macht es nichts aus, wenn wir das letztere annehmen, vielmehr ist es für die Untersuchung noch mehr förderlich.) Denn dasselbe ist Ein Mensch und seiender Mensch und Mensch, und die Verdoppelung im Ausdrucke „er ist Ein Mensch“ oder „er ist Mensch“ bringt keine Veränderung des Sinnes hervor; offenbar wird es auch beim Entstehen und beim Vergehen nicht getrennt, und dasselbe gilt von dem Eins; der

Zusatz bezeichnet also hier nur dasselbige, und das Eins ist nicht etwas verschiedenes außer dem Seienden. Auch ist jede Wesenheit Eins, nicht bloß in accidentellem Sinne, und ebenso ist sie seiend an sich. So viel es also Arten des Eins giebt, so viel giebt es auch Arten des Seienden, deren Was zu untersuchen die Aufgabe einer der Gattung nach einigen Wissenschaft ist, ich meine z. B. die Untersuchungen über das Identische, das Aehnliche und anderes dergleichen[1]; so gut wie alle Gegensätze aber werden auf 1004a dies Prinzip zurückgeführt. Hierüber mag das genügen, was wir in der Auswahl der Gegensätze[2]) untersucht haben. Und Theile der Philosophie giebt es so viele, als es verschiedene Wesenheiten giebt, so dass nothwendig eine darunter die erste, eine andere die folgende sein muss; denn das Eins und das Seiende hat von vorn herein Arten, denen also wieder Arten der Wissenschaft entsprechen werden. Denn es verhält sich mit dem Namen des Philosophen wie mit dem des Mathematikers; denn auch die Mathematik hat Theile, und es giebt in ihr eine erste und zweite Wissenschaft und so andere der Reihe nach.

Da nun die Untersuchung des Entgegengesetzten Einer Wissenschaft angehört, dem Eins aber die Menge entgegensteht, und die Privation ebenso gut als die Negation zu untersuchen derselben Einen Wissenschaft zukommt, weil in diesen beiden das Eine, dessen Negation oder Privation etwas ist, betrachtet wird (entweder nämlich sagen wir schlechthin, dass jenes nicht vorhanden sei oder wir beschränken seine Abwesenheit auf eine bestimmte Gattung[3]); in jenem Falle kommt zu dem Negirten nur die den Unterschied bestimmende Negation, indem die Negation eben Abwesenheit des Negirten ist, bei der Privation dagegen liegt auch eine bestimmte Wesenheit zu Grunde, von welcher die Privation ausgesagt wird); da also dem Eins die Menge entgegengesetzt ist, so ist auch die Erkenntnis dessen, was den erwähnten Gegenständen entgegengesetzt ist, des Andern, des Verschiedenen, des Ungleichen und was noch sonst nach diesen oder nach der Menge

---

1) καὶ τῶν τούτοις ἀντικειμένων „und das diesen Begriffen Entgegengesetzte" will Bonitz im Komm. S. 177 hier nach Alexander einfügen.

2) Vgl. Aristot. fragm. (ed. Rose a. 1886) nr. 31.

3) So nach den von B. im Komm. S. 179 begründeten Verbesserungen ἢ — λέγομεν (statt ἡ — λεγομένη) und ἐκεῖνο (statt ἐκείνῳ).

und dem Eins genannt wird, Aufgabe der genannten Wissenschaft. Hierzu gehört auch der Gegensatz; denn der Gegensatz ist ein Unterschied, der Unterschied eine Verschiedenheit. Da nun also das Eins in mehreren Bedeutungen gebraucht wird, so werden auch diese Gegenstände in verschiedenen Bedeutungen ausgesagt werden, aber die Erkenntnis aller wird doch Einer Wissenschaft zufallen; denn wegen der Mehrheit der Bedeutungen gehört ein Gegenstand erst dann verschiedenen Wissenschaften an, wenn die Begriffe weder nach Einem bestimmt noch auf die Beziehung zu Einem zurückgeführt werden. Da aber Alles auf das Erste zurückgeführt wird, z. B. Alles, was Eins heißt, auf das erste Eins, und es sich ebenso auch bei dem Identischen und dem Andern und den Gegensätzen verhalten muss: so muss man unterscheiden, in wie vielen Bedeutungen Jedes ausgesagt wird, und dann in Beziehung auf das Erste in jeder Kategorie angeben, wie es sich zu diesem verhält; denn einiges wird nach dem Ersten in derselben Kategorie genannt werden, weil es dasselbe hat, anderes, weil es dasselbe hervorbringt, anderes auf andere ähnliche Weisen.

Hieraus ist nun offenbar, was unter den Zweifeln erwähnt wurde[1]), dass es Einer Wissenschaft zukommt, dies ebensowohl als die Wesenheit zu erörtern; dies war aber eine von den be-1004b sprochenen Fragen. Auch kommt es ja dem Philosophen zu, alle Gegenstände untersuchen zu können. Denn wenn nicht dem Philosophen, wem soll es denn zukommen zu erforschen, ob Sokrates und der sitzende Sokrates dasselbe ist, oder ob immer Eins zu Einem der Gegensatz ist, oder was der Gegensatz ist, oder in wie vielen Bedeutungen er ausgesagt wird, und ebenso in Betreff des übrigen ähnlichen. Da dies nun Affectionen an sich sind des Eins, insofern es Eins, und des Seienden, insofern es Seiendes, nicht insofern es Zahl oder Linie oder Feuer ist, so hat offenbar jene Wissenschaft sowohl das Was als auch ihre Accidenzen zu erkennen. Und nicht insofern fehlen die, welche hierüber Untersuchungen anstellen, als dies der Philosophie nicht angehöre, sondern als sie von der Wesenheit selbst, die doch das frühere ist, nichts wissen. Denn wie die Zahl als Zahl eigenthümliche Affectionen hat, z. B. Ungeradheit und Geradheit, Verhältnis und Gleichheit,

[1]) Vgl. oben S. 41 (B 2. 997 a 25).

Uebermaſs und Mangel, was den Zahlen sowohl an sich als in Beziehung auf einander zukommt; und ebenso das Solidum, das Unbewegte und das Bewegte, das Schwerlose und das Schwere andere Eigenschaften hat: ebenso hat auch das Seiende als solches gewisse eigenthümliche Eigenschaften, und sie sind es, in Betreff deren der Philosoph die Wahrheit zu erforschen hat. Ein Beweis dafür ist auch folgendes: die Dialectiker und die Sophisten wollen ebenfalls für Philosophen gelten (denn die Sophistik ist nur eine Scheinweisheit), und auch die Dialectiker discutiren Alles, gemeinsam aber ist Allen das Seiende. Sie discutiren es aber offenbar deshalb, weil es der Philosophie angehört. Denn die Sophistik und die Dialectik beschäftigen sich mit derselben Gattung wie die Philosophie, nur unterscheidet sich diese von der einen durch die Art und Weise ihres Vermögens, von der andern durch ihren Lebenszweck. Denn die Dialectik versucht sich nur an dem, was die Philosophie erkennt, und die Sophistik scheint nur Weisheit zu sein, ist es aber nicht.

Ferner ist die eine Reihe der Gegensätze Privation, und Alles wird auf das Seiende und Nicht-seiende und auf das Eins und die Vielheit zurückgeführt, z. B. Ruhe auf das Eins, Bewegung auf die Vielheit. Das Seiende und die Wesenheit lassen so gut wie Alle in übereinstimmender Ansicht aus Gegensätzen zusammengesetzt werden, indem ja alle als Prinzipien Gegensätze annehmen, einige das Ungerade und das Gerade, andere das Warme und das Kalte, andere Gränze und Unbegränzte, andere Freundschaft und Streit. Und auch alles übrige wird offenbar auf das Eins und die Vielheit zurückgeführt; die Art der Zurückführung wollen wir jetzt voraussetzen. Und vollends die von den andern gesetzten Prinzipien fallen unter diese als ihre allgemeinen Gattungen. Also auch hieraus erhellt, dass die Untersuchung des Seienden als solchen Einer Wissenschaft angehört; denn Alles ist entweder Gegensatz oder aus Gegensätzen, Prinzipien aber der Gegensätze sind das Eins und die Vielheit. Diese aber gehören Einer Wissenschaft an, mögen sie nun nach Einem genannt sein oder nicht, wie denn das Letztere wohl in Wahrheit der Fall ist. Indessen wenn auch das Eins in mehrfacher Bedeutung ausgesagt wird, so wird doch das übrige in Beziehung auf das erste Eins ausgesagt werden, und dasselbe gilt von dem Entgegengesetzten. Auch schon deshalb, wenn auch das Seiende und das Eins nicht ein Allgemeines

1005 a

und dasselbe für Alles oder selbständig abtrennbar ist, wie dies wohl nicht der Fall ist, sondern theils durch seine Beziehung auf das Eins, theils durch Reihenfolge eins ist, auch schon deshalb also kommt es nicht dem Geometer zu, zu untersuchen, was das Conträre oder das Vollkommene oder das Seiende oder das Eins oder das Identische oder das Verschiedene ist, ausgenommen voraussetzungsweise.

Hiernach ist denn klar, dass es Einer Wissenschaft zukommt, das Seiende als solches und das dem Seienden als solchen zukommende zu untersuchen, und dass dieselbe Wissenschaft nicht nur die Wesenheiten, sondern auch das den Wesenheiten zukommende untersucht, sowohl das bisher genannte, als auch das früher und später, Geschlecht und Art, Ganzes und Theil und das übrige dieser Art.

Capitel III.

Zu erörtern ist nun, ob es einer und derselben oder verschiedenen Wissenschaften zukommt, von den in der Mathematik sogenannten Axiomen und von der Wesenheit zu handeln. Offenbar kommt die Untersuchung der Axiome derselben Einen Wissenschaft zu, nämlich der des Philosophen; denn diese gelten von allem Seienden, nicht von irgend einer Art insbesondere, geschieden von den übrigen. Alle bedienen sich ihrer, weil sie vom Seienden als solchem gelten, und jede Gattung seiendes ist; sie bedienen sich ihrer aber nur insoweit, als es für sie nöthig ist, d. h. so weit die Gattung reicht, auf welche ihre Beweisführungen gehen. Da sie also von Allem gelten, insofern es seiendes ist (denn dies ist das Allem gemeinsame), so kommt ihre Untersuchung dem zu, der das Seiende als solches erkennt. Deshalb unternimmt denn auch keiner von denen, die eine specielle Wissenschaft behandeln, von ihnen insofern zu handeln, ob sie wahr sind oder nicht, weder der Geometer noch der Arithmetiker, ausgenommen einige Physiker; dass diese es thaten, hat seinen guten Grund; denn sie allein glaubten über die ganze Natur und über das Seiende Untersuchungen anzustellen. Da es aber eine Wissenschaft giebt, welche noch über der des Physikers steht (denn die Natur ist ja nur Eine Gattung des Seienden), so wird dieser, welche das Seiende allgemein und die erste Wesenheit zu betrachten hat, auch die Unter-

suchung der Axiome zufallen. Die Physik ist zwar auch eine 1005 b Wissenschaft, aber nicht die erste. Was aber einige von denen, die über die Axiome reden, über die Wahrheit vorbringen, wie man dieselben annehmen solle, das sprechen sie aus Unkenntnis der Analytik; denn die Kenntnis dieser Dinge muss man schon zur Untersuchung mitbringen und nicht erst bei derselben suchen.

Dass es also dem Philosophen und dem, der das Wesen aller Wesenheit betrachtet, zukommt, auch die Prinzipien des Beweises zu untersuchen, ist hiernach klar.

Es gehört sich nun, dass in jeder Gattung der, welcher die vollste Erkenntnis derselben besitzt, die sichersten Prinzipien der Sache anzugeben vermöge, also auch der, welcher vom Seienden als solchem die höchste Wissenschaft hat, die sichersten Prinzipien von allem. Dies ist aber der Philosoph, und das sicherste unter allen Prinzipien ist dasjenige, bei welchem Täuschung unmöglich ist; denn ein solches muss nothwendig am erkennbarsten sein, da sich ja alle über das täuschen, was sie nicht erkennen, und voraussetzungslos. Denn ein Prinzip, welches jeder nothwendig besitzen muss, der irgend etwas von dem Seienden erkennen soll, ist nicht bloſse Annahme, und was jeder erkannt haben muss, wer irgend etwas erkennen soll, das muss er schon zum Erkennen mitbringen.

Dass ein so beschaffenes Prinzip das sicherste unter allen ist, leuchtet ein; welches aber dies ist, wollen wir nun angeben. Dass nämlich dasselbe demselben in derselben Beziehung (und dazu mögen noch die anderen näheren Bestimmungen hinzugefügt sein, mit denen wir logischen Einwürfen ausweichen) unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann, das ist das sicherste unter allen Prinzipien; denn es passt darauf die angegebene Bestimmung, da es unmöglich ist, dass Jemand annehme, dasselbe sei und sei nicht. Zwar meinen einige, Herakleitos sage so, doch ist es ja nicht nothwendig, dass Jemand das, was er sagt, auch wirklich so annehme. Wenn es nun aber nicht möglich ist, dass demselben das Entgegengesetzte zukomme (und dabei wollen wir auch zu diesem Satze die gewöhnlichen näheren Bestimmungen hinzugefügt haben), beim Widerspruche aber eine Meinung der andern Meinung entgegengesetzt ist, so ist es offenbar unmöglich, dass derselbe zugleich annehme, dass dasselbe sei und nicht sei; denn wer sich hierüber täuschte, der hätte ja die entgegengesetzten Ansichten

zugleich. Daher kommen alle, die einen Beweis führen, auf diese letzte Annahme zurück; denn dies Prinzip ist seinem Wesen nach zugleich Prinzip der anderen Axiome.

Capitel IV.

Nun giebt es aber, wie gesagt, einige, welche es für möglich 1006a erklären, dass dasselbe sei und nicht sei und dass man dies so annehme, und auch viele von den Physikern bedienen sich dieses Satzes; wir dagegen haben angenommen, es sei unmöglich, dass etwas zugleich sei und nicht sei, und haben hieraus erwiesen, dass dies das sicherste unter allen Prinzipien ist. Manche verlangen nun aus Mangel an Bildung, man solle auch dies beweisen; denn Mangel an Bildung ist es, wenn man nicht weiſs, wofür ein Beweis zu suchen ist und wofür nicht. Denn dass es überhaupt für Alles einen Beweis gebe, ist unmöglich, sonst würde ja ein Fortschritt ins unendliche eintreten und auch so kein Beweis statt finden. Wenn aber für manches kein Beweis gesucht werden darf, so möchten sie wohl nicht angeben können, was sie denn mit mehr Recht für ein solches Prinzip halten wollten. Doch ein widerlegender Beweis für die Unmöglichkeit der Behauptung lässt sich führen, sobald der dagegen Streitende nur überhaupt redet; wo aber nicht, so wäre es ja lächerlich, gegen den reden zu wollen, der über nichts Rede steht, gerade insofern er nicht Rede steht; denn ein solcher ist als solcher einer Pflanze gleich. Den widerlegenden Beweis aber unterscheide ich von dem eigentlichen directen Beweis; wollte man diesen führen, so würde man scheinen das zu erweisende vorauszusetzen, ist aber der andere, streitende schuld daran, so ergiebt sich eine Widerlegung, aber nicht ein eigentlicher Beweis.

Der Ausgangspunct bei allen derartigen Discussionen ist nicht, dass man vom Gegner verlangt, er solle erklären, dass etwas sei oder nicht sei, denn dies würde man schon für eine Annahme des zu beweisenden ansehn, sondern dass er im Reden etwas bezeichne für sich wie für einen andern; denn das ist ja nothwendig, sofern er überhaupt etwas reden will. Wo nicht, so hätte ja ein solcher gar keine Rede, weder zu sich selbst noch zu einem andern. Giebt Jemand einmal dies zu, so lässt sich ihm auch die Wahrheit des Axioms erweisen; denn es ist dann schon etwas fest be-

stimmt. Die Grundlage zum Beweise aber giebt nicht der Beweisende, sondern der, welcher Rede steht; denn er steht Rede, obgleich er doch die Rede aufhebt. [Und ferner hat der, der dies zugab, zugleich zugegeben, dass etwas wahr sei ohne Beweis, so dass sich also nicht Alles zugleich so und auch nicht so verhalten würde.] [1])

Zuerst nun also ist eben dies selbst wahr, dass das Wort sein' und das Wort 'nicht-sein' etwas bestimmtes bezeichnet, so dass unmöglich sich Alles zugleich so und auch nicht so verhalten kann. Ferner, wenn das Wort 'Mensch' Ein bestimmtes bezeichnet, so mag dies z. B. sein 'zweifüfsiges Thier'. Dass es Eins bezeichne, meine ich so: wenn Mensch dies bedeutet (nämlich zweifüfsiges Thier), so wird, falls etwas ein Mensch ist, sein Wesen Mensch zu sein hierin enthalten sein. Doch macht es keinen Unterschied, wenn Jemand behauptete, das Wort Mensch bezeichne Mehreres, aber nur bestimmt begränztes; denn dann würde für 1006 b jeden Begriff ein anderer Name gesetzt werden. Ich meine z. B., wenn Jemand behauptete, das Wort Mensch bezeichne nicht nur Eines, sondern Vieles, unter denen das eine den Begriff habe zweifüfsiges Thier, aber es wären auch noch mehrere davon verschiedene, jedoch der Zahl nach begränzte Begriffe vorhanden; denn dann liefse sich für jeden der Begriffe ein besonderer Name setzen. Könnte dies aber nicht geschehn, sondern behauptete vielmehr Jemand, das Wort bezeichne unendlich vieles, so wäre offenbar gar keine Rede möglich, denn nicht Ein bestimmtes bezeichnen ist dasselbe als Nichts bezeichnen; bezeichnen aber die Worte Nichts, so ist die Möglichkeit der Unterredung mit andern aufgehoben, in Wahrheit auch die Möglichkeit der Unterredung mit sich selbst. Denn man kann gar Nichts denken, wenn man nicht Eins denkt; ist dies aber der Fall, so würde man auch für diese Sache Einen Namen setzen können.

So mag es denn bei dem zu Anfange ausgesprochenen Satze verbleiben, dass das Wort etwas bezeichne und zwar Eins bezeichne. Dann ist es nicht möglich, dass Mensch-sein dasselbe bezeichne wie Nicht-Mensch-sein, sofern nämlich das Wort Mensch Eines bezeichnet nicht blofs als Prädicat von Einem, sondern als selbst Eins. (Denn nicht so wollen wir das Eins-bezeichnen verstanden

[1]) Die eingeklammerten Worte hält B. für unecht.

wissen, dass etwas Prädicat von Einem sei; denn in diesem Sinne würde auch gebildet und weiſs und Mensch Eins bezeichnen, und Alles würde Eins sein, weil Alles gleichbedeutend sein würde.) Und auch Sein und Nicht-sein wird nicht in anderem Sinne dasselbe sein, als in dem der Gleichnamigkeit, etwa so, wie wenn, was wir Mensch nennen, andere Nicht-Mensch nennten. Aber das ist gar nicht der Fragepunkt, ob dasselbe Mensch und Nicht-Mensch heiſsen, sondern, ob es beides zugleich sein kann. Wenn nun also Mensch und Nicht-Mensch nichts verschiedenes bezeichnet, so würde offenbar auch das Nicht-Mensch-sein von Mensch-sein nicht verschieden sein, also Mensch-sein würde heiſsen Nicht-Mensch-sein; denn es würde Eins sein. Denn das bedeutet ja Eins-sein, wie z. B. bei Gewand und Kleid, dass der Begriff derselbe ist. Wäre es aber eins, so bezeichnet dann Mensch-sein und Nicht-Mensch-sein Eins und dasselbe. Es war aber gezeigt, dass es verschiedenes bezeichnet. So ist also nothwendig, dass, wenn man von etwas in Wahrheit sagen kann, dass es Mensch ist, dies zweifüſsiges Thier ist; denn dies war es ja, was das Wort Mensch bezeichnete. Und ist dies nothwendig, so ist es nicht möglich, dass dasselbe auch nicht zweifüſsiges Thier sei; denn nothwendig Mensch sein bezeichnet ja eben die Unmöglichkeit nicht Mensch zu sein. Also ist es nicht möglich, dass es zugleich wahr sei zu behaupten, dasselbe sei 1007a Mensch und sei nicht Mensch. Dasselbe gilt auch über das nicht-Mensch-sein. Denn Mensch-sein und Nicht-Mensch-sein bezeichnet Verschiedenes, sofern ja schon weiſs sein und Mensch sein Verschiedenes bezeichnet; denn jenes ist sich ja noch viel mehr entgegengesetzt, so dass es gewiss Verschiedenes bezeichnet. Wollte nun noch Jemand sagen, dass ja weiſs dasselbe und Eins bezeichne, so würden wir wieder dasselbe erwidern wie schon früher, nämlich dass dann Alles Eins sein würde[1]), nicht nur das Entgegengesetzte. Ist dies aber nicht möglich, so ergiebt sich die ausgesprochene Folgerung, sofern der Streitende nur auf das Gefragte antwortet. Fügt er dagegen bei einer einfachen Frage in seiner Antwort auch noch die Negationen hinzu, so antwortet er nicht auf die Frage. Denn es ist allerdings ganz gut möglich, dass dasselbe zugleich Mensch und weiſs sei und noch tausend anderes, aber dennoch muss man auf die Frage, ob man dies mit Wahrheit Mensch nennen kann

[1]) B. liest „sein würde“ (ἔσται) statt des überlieferten „ist“ (ἐστί), wie Alexander.

oder nicht, nur das antworten, was Eins bezeichnet, und nicht hinzufügen, dass es auch weiſs und groſs ist. Denn es ist unmöglich die Accidenzen alle anzuführen, da ihrer unendlich viele sind; also mag der Gegner entweder alle anführen oder keins. In gleicher Weise also darf man, wenn auch tausendmal dasselbe Mensch ist und nicht Mensch ist, doch auf die Frage, ob dies Mensch ist, nicht noch hinzuantworten, dass es auch nicht Mensch ist, wenn man nicht auch noch alle andern Accidenzen, welche es hat und nicht hat, hinzufügen will. Thut man aber dies, so unterredet man sich nicht.

Ueberhaupt heben die, welche diese Behauptung aufstellen, die Wesenheit und das Wesenswas auf. Denn sie müssen nothwendig behaupten, dass Alles Accidens sei und ein Mensch-sein an sich oder Thier-sein an sich gar nicht existire. Denn wäre es das Wesen von Etwas Mensch zu sein, so könnte dies nicht zugleich nicht-Mensch sein oder Mensch nicht sein, was doch die Verneinungen von jenen sind. Denn Eins war es, was jenes bezeichnete, und dies war Wesenheit von Etwas. Etwas als Wesenheit eines Dinges bezeichnen heiſst aussagen, dass es sein eigenthümliches Sein in nichts anderem habe. Wenn aber sein Wesen Mensch zu sein[1]) zugleich darin liegen soll, nicht Mensch zu sein oder Mensch nicht zu sein, so wäre es ja etwas anderes. Jene müssen also erklären, dass es von keinem Dinge einen solchen Begriff des Wesens giebt, sondern alles nur Accidens ist. Denn dadurch ist ja Wesenheit und Accidens von einander geschieden; weiſs z. B. ist ein Accidens für den Menschen, weil er zwar weiſs ist, aber nicht das Weiſse an sich. Wird aber alles nur in accidentellem Sinne ausgesagt, so gäbe es ja gar nichts Erstes, wovon[2]) ausgesagt würde, sofern ja das Accidens immer das Prädicat eines 1007 b Substrates ist. Es müsste also ins unendliche fortgehn. Das ist aber nicht möglich, da nicht mehr als zwei mit einander verbunden werden; denn das Accidens ist nicht Accidens eines Accidens, auſser insofern beide Accidenzen an demselbigen sind. Ich meine z. B., das Weiſse ist gebildet und das Gebildete weiſs, weil beides Accidenzen des Menschen sind; aber nicht in diesem Sinne sagt man 'Sokrates ist gebildet', weil etwa beides Accidenzen an einem

[1]) B. liest nach der Handschrift E εἰ δ' ἔσται αὐτῷ τὸ ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι.

[2]) B. liest mit Alexander „wovon“ (καθ' οὗ) statt des „was allgemein“ (καθόλου) der Hss.

Andern wären. Alle Accidenzen werden nun entweder auf die letztere oder auf die erstere Weise ausgesagt. Bei der letzteren Weise, wie im Beispiele das Weiſse Accidens für Sokrates ist, ist ein Fortschritt ins unendliche aufwärts nicht möglich, z. B. dass für Sokrates, der weiſs ist, wieder etwas Anderes Accidens sei; denn es wird nicht aus allen ein Eins. Aber auch bei der andern Art kann nicht das Weiſse wieder etwas Anderes als Accidens haben, z. B. das Gebildete; denn es wäre ja ebenso gut jenes für dieses, wie dieses für jenes Accidens. Nun ist aber auch unterschieden, dass Alles entweder in dieser Weise Accidens ist, oder in dem Sinne wie gebildet am Sokrates; in dieser letztern Weise aber ist das Accidens nicht Accidens eines Accidens, sondern nur in der ersteren; also kann nicht alles als Accidens ausgesagt werden. Es muss also auch etwas geben, das die Wesenheit bezeichnet, und wenn dies, so ist bewiesen, dass unmöglich die Widersprüche zugleich prädicirt werden können.

Ferner, wenn zugleich alle Widersprüche über denselben Gegenstand wahr sind, so müsste offenbar Alles Eins sein. Denn es würde dasselbe Schiff und Mauer und Mensch sein, wenn man von jedem Dinge etwas bejahend oder verneinend prädiciren kann, wie diejenigen nothwendig zugeben müssen, welche der Lehre des Protagoras beistimmen. Denn wenn Jemand meint, der Mensch sei kein Schiff, so ist er auch offenbar kein Schiff; also ist er auch ein Schiff, sofern das contradictorische Gegentheil wahr ist. Und so kommt man denn zu dem Allzusammen des Anaxagoras, so dass nichts in Wahrheit existirt. Sie scheinen also das Unbestimmte zu behaupten, und während sie glauben vom Seienden zu reden, reden sie vom Nicht-seienden; denn was nur dem Vermögen, nicht der Wirklichkeit nach ist, das ist das Unbestimmte. Sie müssen nun aber von jedem Dinge jede Verneinung[1] oder Bejahung aussprechen; denn es wäre ja unstatthaft, wenn einem jeden seine eigne Verneinung zwar zukommen sollte, die Verneinung eines andern aber, das ihm nicht zukommt, nicht zukommen sollte. Ich meine z. B., wenn es wahr ist vom Menschen zu sagen, dass er nicht Mensch ist, so ist es offenbar auch wahr, dass er nicht Schiff ist. Findet nun die Bejahung statt, so muss nothwen-

[1]) B. liest nach Alexander „von — Verneinung" (κατὰ παντὸς ⟨παντὸς⟩ τὴν κατάφασιν); vgl. Komm. S. 195.



dig auch die Verneinung statt finden; kommt ihm die Bejahung nicht zu, so wird ihm doch gewiss die Verneinung desselben noch gewisser zukommen als die seiner selbst, und da nun diese ihm zukommt, so würde ihm auch die Verneinung des Schiffes zukommen, und wenn diese, dann auch die Bejahung. 1008a

In diese Folgerungen also gerathen diejenigen, welche diese Behauptung aufstellen, und ferner auch dahin, dass gar nicht nothwendig Bejahung oder Verneinung stattfinden muss. Denn wenn es wahr ist, dass der Mensch zugleich nicht Mensch ist, so müsste er offenbar auch weder Mensch noch nicht Mensch sein. Denn jene zwei Aussagen haben zwei Verneinungen, oder wenn man dieselbe als eine einige aus beiden gebildete ansieht, so würde auch diese als eine einige entgegengesetzt sein.

Ferner verhält es sich entweder bei allen Dingen so, wie sie behaupten, und es ist etwas zugleich weiſs und nicht weiſs, seiend und nicht-seiend und in gleicher Weise bei den andern Bejahungen und Verneinungen, oder dies ist nicht der Fall, sondern nur bei einigen verhält es sich so, bei andern nicht. Verhält es sich nun nicht bei allen so, so würden doch diese, bei denen es sich nicht so verhält, als bestimmt anerkannt sein. Verhält es sich dagegegen bei allen so, so wird wiederum entweder bei allen, bei welchen die Bejahung statt findet, auch die Verneinung, und bei denen die Verneinung, auch die Bejahung statt finden, oder es wird zwar, bei denen die Bejahung statt findet, auch die Verneinung, aber nicht umgekehrt bei allen, bei denen die Verneinung, auch die Bejahung statt finden. Wäre das letztere der Fall, so gäbe es doch etwas bleibend und fest nicht-seiendes, und diese Behauptung wäre sicher; und wenn das Nicht-sein sicher und erkennbar, so würde die entgegengesetzte Bejahung noch erkennbarer sein. Findet aber gleichmäſsig bei allen, wo Verneinung, auch Bejahung statt, so muss man nothwendig die Wahrheit reden, entweder indem man trennt, z. B. indem man sagt, dass etwas weiſs, und dann wieder, dass es nicht weiſs ist, oder indem man nicht trennt. Kann man nun die Wahrheit nicht aussagen, indem man trennt, so sagt man dies[1]) gar nicht aus, und es ist überhaupt nichts. Wie sollte wohl aber das, was nicht ist, etwas aussprechen oder

---

[1]) „d. h. diesen Satz, dass das Entgegengesetzte zugleich wahr sein solle“. Bonitz.

gehen können[1])? Auch würde Alles Eins sein, wie schon früher gesagt, und Mensch, Gott, Schiff sammt den Verneinungen davon würden ein und dasselbe sein. Denn wenn man gleichmäſsig von jedem dies aussagen kann, so kann sich dann nicht eins von dem andern unterscheiden; denn sollte es sich unterscheiden, so würde ja dies wahr und eigenthümlich sein. Auf gleiche Weise ergeben sich die ausgesprochenen Folgerungen, wenn man trennend Wahrheit aussagen kann.

Dazu kommt, dass hiernach Alle die Wahrheit sagen und Alle im Irrthume sein würden, und dass, wer dies behauptet, von sich selbst eingesteht, dass er im Irrthume ist. Ferner ist offenbar gegen diesen gar kein Streit möglich, denn er sagt nichts. Denn er sagt weder, dass sich etwas so, noch, dass es sich nicht so verhalte, sondern sowohl so als nicht so; und wiederum verneint er beides, dass es sich weder so, noch nicht so verhalte; denn sonst wäre ja schon etwas bestimmt.

Ferner, wofern in dem Falle, dass die Bejahung wahr ist, die Verneinung falsch, und wo diese wahr, die Bejahung falsch ist, so würde es nicht möglich sein, dasselbe zugleich mit Wahrheit 1008b zu bejahen und zu verneinen. Doch dies möchte man wohl für eine Annahme des zu beweisenden erklären.

Ferner, ist denn der im Irrthum, welcher annimmt, es verhalte sich etwas so, oder es verhalte sich nicht so, der dagegen in der Wahrheit, der beides zugleich annimmt? Ist der letztere in der Wahrheit, was ist denn dann damit gemeint, wenn man sagt, die Natur des Seienden sei so beschaffen? Ist er aber nicht in der Wahrheit, sondern vielmehr der[2]), welcher jenes annimmt, so verhielte sich ja doch das Seiende schon auf eine bestimmte Weise, und dies wäre wahr und nicht auch zugleich nicht wahr.

Wenn aber alle auf gleiche Weise irren und die Wahrheit sagen, so kann, wer dieser Ansicht ist, überhaupt gar nichts aussprechen oder sagen; denn zugleich sagt er ja dies und auch nicht dies. Nimmt er aber überhaupt gar nichts an, sondern meint eben nur und meint auch ebenso gut nicht, wie unterschiede er sich denn dann von den Pflanzen[3])?

---

[1]) Nach Bekker schreibt B. in der Uebersetzung „denken können“ (νοήσειεν); im Komm. S. 196 hält er an dem überlieferten „gehen können“ (βαδίσειεν) fest.

[2]) „der“ (ὁ) nach Hs. E statt „als der (ἢ ὁ).

[3]) „Pflanzen“ (φυτῶν) nach Alexander statt „Naturdingen“ (πεφυκότων).

Hieraus erhellt am deutlichsten, dass Niemand wirklich dieser Ansicht ist, selbst nicht unter denen, welche diese Lehre bekennen. Denn warum geht denn der Anhänger dieser Lehre nach Megara und bleibt nicht lieber in Ruhe, während er meint zu gehen? Warum stürzt er sich nicht gleich früh morgens in einen Brunnen oder in einen Abgrund, wenn es sich eben trifft, sondern nimmt sich offenbar in Acht, indem er also das Hineinstürzen nicht in gleicher Weise für nicht gut und für gut hält? Offenbar also hält er das eine für besser, das andere nicht. Wo aber dies, so muss er nothwendig auch annehmen, dies sei ein Mensch, jenes nicht, dies sei süfs, jenes nicht. Denn er sucht ja nicht Alles auf gleiche Weise und hält nicht Alles für gleich, wenn er in der Meinung, es sei gut, Wasser zu trinken oder einen Menschen zu sehen, dann dies sucht, und doch müsste er alles gleich setzen, wenn dasselbe gleicherweise Mensch wäre und auch nicht Mensch. Aber, wie gesagt, es giebt Niemanden, der sich nicht offenbar vor einigem hütete, vor anderem nicht. Also scheint es, Alle nehmen an, dass sich etwas schlechthin so verhalte, wenn nicht in allen Dingen, so doch bei der Frage nach besser und schlechter. Thun sie dies aber nicht nach Wissen, sondern nach blofsem Meinen, so müssen sie um so mehr um Erreichung der Wahrheit bemüht sein, wie sich ja auch der Kranke um die Gesundheit mehr bemüht als der Gesunde; denn im Vergleich mit dem Wissenden steht der Meinende nicht in gesundem Verhältnisse zur Wahrheit.

Ferner, wenn sich auch durchaus Alles so und auch nicht so verhält, so findet sich doch wenigstens das mehr und weniger in der Natur des Seienden; denn nicht in gleicher Weise würden wir die Zwei ungerade nennen und die Drei, und nicht in gleichem Irrthume befindet sich, wer vier für fünf hält, und wer tausend dafür ansieht. Irren also diese nicht gleich sehr, so irrt der eine weniger und hat daher mehr Wahrheit. Ist nun das mehr näher, 1009a so muss es auch Wahres geben, dem das mehr Wahre sich mehr nähert. Und selbst wenn dies nicht, so muss es doch schon etwas sichereres und wahrereres geben, und wir sind damit von der Lehre befreit, welche keinen Unterschied zugiebt und nichts im Denken fest zu begränzen erlaubt.

Capitel V.

Von derselben Meinung geht auch die Lehre des Protagoras aus, und beide müssen mit einander stehen oder fallen. Denn einerseits, wenn Alles, was Jemand meint oder was scheint, wahr ist, so muss Alles zugleich wahr und falsch sein; denn Viele sind in ihren Meinungen einander entgegengesetzt und glauben, dass die, welche nicht dasselbe meinen, im Irrthume seien, wonach denn nothwendig dasselbe sein und auch nicht sein muss. Andrerseits, wenn diese Behauptung richtig ist, so muss Alles, was Jemand meint, wahr sein. Denn dadurch, dass sie entgegengesetztes meinen, unterscheiden sich die im Irrthume und die in der Wahrheit sich befindenden; ist nun das Seiende selbst so beschaffen, so würden ja alle in der Wahrheit sein. Hieraus ist also klar, dass beide Lehren von demselben Gedanken ausgehen. Doch ist die Art, wie man sich gegen sie zu benehmen hat, nicht bei Allen dieselbe; bei den einen muss man Gründe, bei den andern Gewalt anwenden. Denn bei denen, welche vom Zweifel aus zu dieser Annahme gelangten, ist die Unwissenheit leicht zu heilen, da man nicht ihren Worten, sondern ihren Gedanken zu begegnen hat; bei denen aber, welche so reden, nur um so zu reden, ist die Widerlegung eine Heilung der Laute und Worte ihrer Rede.

Der Anlass zu dieser Ansicht lag für die, welche aus wirklichem Zweifel dazu gelangten, im Sinnlichen. Einmal nämlich, dass die Widersprüche und Gegensätze zugleich existirten, glaubte man darum, weil man aus demselben das Entgegengesetzte werden sah; wenn es nun nicht möglich ist, dass etwas war ohne zu sein, so war schon vorher die Sache beides, wie ja Anaxagoras sagt, Alles finde sich in Allem gemischt, und so auch Demokritos, der das Leere und das Volle in jedem Theile gleich sehr existiren lässt, wiewohl er dabei das eine als Seiendes, das andere als Nicht-seiendes bezeichnet. Denen nun, die von hier aus zu jener Ansicht gelangt sind, werden wir erwidern, dass sie in gewissem Sinne Recht haben, in gewissem Sinne die Wahrheit nicht erkennen. Denn das Seiende wird in zwei Bedeutungen gebraucht, so dass in dem einen Sinne etwas aus dem Nicht-seienden werden kann, in dem andern nicht, und es möglich ist, dass dasselbe zugleich sei und nicht sei, nur nicht in derselben Bedeutung.

Denn dem Vermögen nach kann dasselbe zugleich entgegengesetztes sein, der Wirklichkeit nach aber nicht. Ferner werden wir aber von ihnen verlangen, dass sie auch eine andere Wesenheit des Seienden anerkennen, bei der überhaupt weder Bewegung noch Vergehen und Entstehen stattfindet.

Auf gleiche Weise lag in dem Sinnlichen die Veranlassung 1009 b zu der Ansicht, das Erscheinende sei das Wahre. Denn die Wahrheit, meinen sie, dürfe man doch nicht nach der gröſseren oder geringeren Anzahl derer, welche eine bestimmte Meinung haben, prüfen, da dasselbe einigen beim Kosten süſs scheine, andern bitter, so dass, wenn alle krank oder verrückt, nur zwei bis drei gesund oder bei Verstande wären, diese für die Kranken und die Verrückten gelten würden, nicht aber die anderen. Ferner scheine es auch vielen der übrigen Thiere bei denselben Gegenständen anders und entgegengesetzt als uns, ja selbst jeder einzelne für sich bleibe sich in der durch die Sinneswahrnehmung gegebenen Meinung nicht gleich. Was nun hiervon wahr sei, was falsch, das sei verborgen; denn das eine sei nicht mehr wahr als das andere, sondern beides auf gleiche Weise. Daher denn Demokritos sagt, entweder sei nichts wahr, oder es sei uns doch verborgen. Ueberhaupt aber mussten sie, weil sie die Sinneswahrnehmung für Erkenntnis und wieder die Sinneswahrnehmung für Veränderung hielten, nothwendig dasjenige, was einem Jeden in der Sinneswahrnehmung erscheint, für Wahrheit erklären. Von diesen Ausgangspuncten aus sind Empedoklês, Demokritos und so gut wie alle übrigen in solche Ansichten verfallen. So sagt ja Empedokles[1]), mit der Veränderung unseres Zustandes verändere sich unsere Erkenntnis:

Je nach vorhandenem Stoffe erwächset dem Menschen die Einsicht.

und an einer andern Stelle[2]):

*Wie sie selber sich wandeln, so naht sich in stetigem Wechsel
Ihnen Gedank' um Gedanke.*

Auf gleiche Weise spricht sich auch Parmenides[3]) aus:

*Denn wie jedem die Mischung sich regt in gelenken Organen,
Also naht der Gedanke dem Menschen; denn eins und dasselbe

---

1) Empedocl. fr. 330 St., 318 K.

2) Empedocl. fr. 331 s. St., 319 s. K.

3) Parmen. fr. 149 ss. St., 145 ss. K.

Ists was denkt, der Organe Natur, bei allen und jedem
Sterblichen: denn das Mehrere ists, was wirkt als Gedanke.

Ebenso wird von Anaxagoras berichtet, er habe einigen Freunden gegenüber geäufsert, die Dinge würden für sie so sein, wie sie sie auffassten*. Auch Homer, sagen sie, sei offenbar derselben Ansicht, da er den Hektor, wie er durch einen Schlag aufser sich gebracht war, da liegen lässt „anderes sinnend", wonach denn auch die des Verstandes Beraubten Verstand hätten, nur einen andern[1]). Wenn nun beides Verstand ist, so muss sich das Seiende nothwendig so und auch nicht so verhalten. — Hieraus ergiebt sich die härteste Folgerung; denn wenn diejenigen, welche die Wahrheit, so weit es überhaupt möglich ist, am meisten erkannt haben — denn das sind doch die, welche sie am meisten suchen und lieben —, solche Ansichten hegen und dies über die Wahrheit erklären, wie sollten nicht die mit Recht muthlos werden, welche zu philosophiren unternehmen? Denn die Wahrheit suchen möchte hiernach nichts anderes sein, als nach Vögeln haschen.

1010a Die Ursache dieser Ansicht nun lag für sie darin, dass sie bei der Forschung nach der Wahrheit des Seienden nur das Sinnliche für Seiendes hielten; in diesem aber ist die Natur des Unbestimmten und dessen, was auf die bezeichnete Weise[2]) ist, vorherrschend. Daher hat ihre Lehre den Schein der Wahrheit, nicht aber Wahrheit; denn so vielmehr geziemt es sich wohl gegen sie zu sprechen, als in dem Tone, den Epicharmos gegen Xenophanes angenommen. — Ferner, da sie sehen, dass sich diese Natur in ihrem ganzen Umfange verändere, und es von dem in Veränderung Begriffenen keine wahre Aussage gebe, so meinten sie, dass sich über dies auf alle Weise durchaus in Veränderung Befindliche nichts mit Wahrheit aussagen lasse. Aus dieser Annahme ging die überspannteste unter den erwähnten Ansichten hervor, derer nämlich, die sich Anhänger des Herakleitos nennen, und des Kratylos, der zuletzt gar nichts mehr glaubte sagen zu dürfen, sondern nur den Finger zum Zeigen bewegte und dem Herakleitos Vorwürfe darüber machte, dass er erklärt, man könne nicht zweimal in denselben Fluss einsteigen; denn er selbst meinte vielmehr, man könne auch nicht einmal einsteigen. Wir werden

[1]) De anima I 2. 404 a 27 bezieht sich Aristoteles auf dieselbe in unsern Homertexten nicht überlieferte Stelle.

[2]) Vgl. oben Cap. 5, S. 73 oben.

nun auch auf diese Erörterung erwidern, dass bei dem sich Verändernden, während es eben sich verändert, allerdings ein richtiger Grund vorhanden ist es für nicht seiend zu halten. Und doch ist auch dies noch zweifelhaft; denn das Werdende, indem es eine Eigenschaft eben verliert, hat noch etwas von dem, was es verliert, und muss schon etwas von dem sein, was es wird. Und überhaupt, soll etwas untergehn, so muss es als ein Seiendes vorhanden sein, und wenn dagegen etwas entsteht, so muss etwas sein, woraus und wodurch es erzeugt wird, und dies kann nicht ins unendliche gehen. Doch dies wollen wir jetzt übergehn und nur dies erwiedern, dass Veränderung in der Quantität etwas anderes ist als Veränderung in der Qualität. Mag immerhin die Quantität nicht beharren, so ist es ja die Form, nach der wir alles erkennen.

Ferner muss man den Anhängern dieser Ansicht mit Recht vorwerfen, dass sie, während sie bei den sinnlichen Dingen selbst nur die geringere Zahl sich so verhalten sehen, ihre Behauptung gleichmäſsig über das ganze Weltall ausdehnten. Denn nur der uns umgebende Raum der Sinnenwelt befindet sich in beständigem Vergehen und Entstehen. Aber dieser ist so gut wie gar kein Theil von dem All, und mit mehr Recht würde man also um unbewegter Dinge willen diese freigesprochen, als mit diesen jene verdammt haben. — Ferner werden wir ihnen dasselbe erwidern, was schon oben erwähnt wurde; man muss ihnen nämlich beweisen und sie überzeugen, dass es eine unbewegte Wesenheit giebt. Freilich gerathen gerade diejenigen, welche alles zugleich sein und nicht sein lassen, in die Folgerung, dass sie vielmehr eine allgemeine Ruhe als eine allgemeine Bewegung behaupten müssen. Denn es giebt ja nicht, wozu sich etwas verändern könnte, da sich bereits Alles in Allem findet. 1010b

Was aber die behauptete Wahrheit alles Erscheinenden betrifft, so ist zu erwidern, dass nicht alles Erscheinende wahr ist; einmal, weil jede Sinneswahrnehmung nur in dem ihr eigenthümlichen Gebiete von Irrthum frei ist, und weil die Vorstellung von der Sinneswahrnehmung verschieden ist. Ferner muss man sich wundern, wenn sie wirklich darüber im Zweifel sind, ob die Gröſsen so groſs, die Farben so beschaffen sind, wie sie den entfernten oder wie sie den nahe stehenden, und ob so, wie sie den gesunden oder wie sie den kranken erscheinen, ob über die Schwere die Schwächlichen oder

die Starken, über die Wahrheit die Schlafenden oder die Wachenden richtig urtheilen. Denn dass sie dies gar nicht ernstlich meinen, ist offenbar; denn es macht sich ja Niemand, wenn er während eines Aufenthaltes in Libyen des Nachts in Athen zu sein glaubt, auf in das Odeum zu gehen. Ferner über das Zukünftige ist doch wohl, wie schon Platon sagt[1]), die Meinung des Arztes gültiger als des Laien, z. B. darüber, ob Jemand gesund werden wird oder nicht. Ferner haben auch die Sinneswahrnehmungen selbst über das einem fremden und das ihrem eigenen Gebiete angehörige, über das Nahe und das Entfernte[2]) nicht gleiche Gültigkeit, sondern über die Farbe entscheidet das Gesicht, nicht der Geschmack, über die Speise der Geschmack, nicht das Gesicht. Keiner aber von diesen Sinnen erklärt zu gleicher Zeit über dasselbe, dass es sich so verhalte und auch nicht so verhalte. Ja selbst in verschiedenen Zeiten ist niemals Jemand über die Sinnesaffection selbst in Zweifel gewesen, sondern nur über den Gegenstand, bei dem dieselbe vorkam. Ich meine z. B., es kann zwar derselbe Wein, wenn er selbst oder wenn der Körper des Kostenden sich verändert hat, einmal süſs und das anderemal nicht süſs erscheinen; aber das Süſse selbst, so wie es ist, wofern es ist, hat sich nie verändert, sondern die Sinneswahrnehmung hat immer darüber Recht, und was süſs sein soll, das muss nothwendig diese bestimmte Beschaffenheit haben. Dies heben freilich alle diese Ansichten auf; so wie sie nicht die Wesenheit von irgend etwas anerkennen, so auch nicht die Nothwendigkeit. Denn das Nothwendige kann sich nicht so und auch anders verhalten, so dass, wenn etwas nothwendig ist, es sich nicht zugleich so und auch nicht so würde verhalten können.

Ueberhaupt aber würde, wenn nur das Sinnlich-wahrnehmbare ist, nichts sein, wofern die beseelten Wesen nicht wären; denn es gäbe dann keine Sinneswahrnehmung. Dass nun unter dieser Bedingung nichts sinnlich wahrnehmbar und keine Sinneswahrnehmung vorhanden wäre, mag wohl wahr sein, denn diese ist eine Affection des Wahrnehmenden; dass aber die Substrate, welche die

---

[1]) Vgl. Plat. Theaet. 178c und 171e.

[2]) Für das überlieferte „und das desselben“ (καὶ τοῦ αὐτῆς) vermuthet B. etwas Aehnliches wie „und über das Entfernte“ (καὶ τοῦ ἄποθεν) im Komm. S. 206; Schwegler übersetzt die Stelle: „die Wahrnehmung eines benachbarten und diejenige des specifischen Sinnes.“

Sinneswahrnehmung hervorbringen, nicht auch abgesehen von der Sinneswahrnehmung sein sollen, ist unmöglich. Denn die Sinneswahrnehmung ist ja doch nicht Wahrnehmung ihrer selbst; sondern es muss etwas davon verschiedenes aufser der Sinneswahrnehmung existiren, was dieser selbst nothwendig vorausgehen muss. Denn das Bewegende ist seinem Wesen nach früher als das Bewegte, 1011 a und dies bleibt wahr, wenngleich beides auf einander bezogen wird.

Capitel VI.

Manche nun sowohl unter denen, welche von diesen Ansichten überzeugt sind, als auch von denen, die sie nur mit dem Munde bekennen, gerathen dadurch in einen Zweifel, dass sie fragen, wer denn den Gesunden unterscheiden soll und überhaupt den, der über jeden Gegenstand richtig urtheile. Solche Zweifel gleichen der Frage, ob wir jetzt schlafen oder wachen. Alle diese Zweifel nämlich haben dieselbe Bedeutung, sie fordern für Alles einen Grund; sie suchen nämlich ein Prinzip und wollen dies durch Beweis erlangen. Dass sie nicht wirklich davon überzeugt sind, das beweisen sie deutlich in ihren Handlungen. Vielmehr, wie gesagt, darin liegt ihr Fehler, dass sie einen Beweis für das suchen, wofür es keinen Beweis giebt; denn des Beweises Prinzip ist nicht selbst Beweis. Diese also würden sich leicht überzeugen lassen, da dies nicht schwer zu fassen ist. Die dagegen in Worten gezwungen sein wollen, verlangen etwas unmögliches; sie fordern, man solle das Entgegengesetzte beweisen, während sie doch selbst schon Entgegengesetztes aussprechen. Wenn nun aber nicht Alles relativ ist, sondern auch Einiges an und für sich existirt, so kann nicht alles Erscheinende wahr sein; denn das Erscheinende ist Erscheinung für Jemanden. Wer also alles Erscheinende für wahr erklärt, der macht alles Seiende zu blofs relativem. Darum müssen denn die, welche durch die Gewalt der Worte gezwungen sein wollen und dabei Rede stehen, ihre Behauptung vorsichtig dahin modificiren, dass das Erscheinende nicht ist, sondern dass das Erscheinende für den ist, dem es erscheint, und wann und inwiefern und wie es erscheint. Stehen sie aber Rede und fügen nicht diese näheren Bestimmungen hinzu, so werden sie bald in Widersprüche gegen sich selbst gebracht werden. Denn es ist ja möglich, dass etwas denselben für das Gesicht als Honig erscheint, für

den Geschmack aber nicht, und dass den beiden Augen, wenn sie von ungleicher Sehkraft sind, etwas verschieden erscheine. Leicht ist freilich die Erwiderung gegen die, welche aus den erörterten Gründen das Erscheinende für das Wahre halten und darum behaupten, dass alles gleich sehr zugleich wahr und falsch sei: es erscheine ja nämlich nicht allen dasselbe, und sogar nicht denselben immer dasselbe, sondern oftmals auch zu derselben Zeit entgegengesetztes. Der Tastsinn z. B. hält bei der Verschlingung der Finger für zwei Gegenstände, was dem Gesichtsinne als einer erscheint. Aber es erscheint doch nicht demselben Sinne in derselben 1011b Beziehung, derselben Weise und derselben Zeit etwas als verschieden; dies also würde das Wahre sein. Und darum müssen wohl die, welche nicht auf dem Grunde von Zweifeln, sondern nur um zu reden diese Ansichten aussprechen, erklären, dass das Erscheinende nicht schlechthin wahr ist, sondern wahr für diesen, dem es erscheint, und müssen, wie gesagt, Alles zu Relativem machen, welches nur in seiner Beziehung auf Meinung und Sinneswahrnehmung existire, so dass danach nichts geworden ist noch werden kann, wofern es nicht Jemand vorher gemeint hat. Ist es dagegen wahr, dafs etwas geworden ist und sein wird, so ist es offenbar nicht wahr, dass alles nur durch die Beziehung auf das Meinen existire. Ferner, wenn etwas Eins ist, so müsste es sich auf Eins oder auf ein Bestimmtes beziehen, und ebenso, wenn etwas Identisches sowohl Halbes als auch Gleiches ist, so steht doch nicht etwa das Gleiche in Beziehung zum Doppelten. Wenn nun dem Meinenden gegenüber Mensch und Gemeintes dasselbe ist, so kann dann das Meinende nicht Mensch sein, da vielmehr das Gemeinte Mensch ist. Und wenn Jedes durch seine Beziehung zum Meinenden ist, so müsste das Meinende zu der Art nach unendlich vielen Dingen in Beziehung stehen.

So viel nun darüber, dass der Satz „contradictorische Aussagen können nicht zugleich wahr sein“ der sicherste unter allen ist, so wie über die Folgerungen, in welche sich die Gegner desselben verwickeln, und die Ursachen ihres Widerspruchs.

Da nun aber unmöglich der Widerspruch zugleich von demselben Gegenstande mit Wahrheit ausgesagt werden kann, so kann offenbar auch das Conträre nicht demselben Gegenstande zugleich zukommen. Denn von den beiden Gliedern eines conträren Gegensatzes ist das eine nicht minder Privation, Privation der We-

senheit; Privation aber[1]) ist die über eine bestimmte Gattung ausgesprochene Negation. Ist es nun unmöglich, etwas in Wahrheit zugleich zu bejahen und zu verneinen, so ist es eben so unmöglich, dass das Conträre demselben zugleich zukomme, sondern entweder beides nur in gewisser Beschränkung, oder das eine schlechthin, das andere in gewisser Beschränkung.

Capitel VII.

Ebensowenig aber kann zwischen den beiden Gliedern des Widerspruchs etwas mitten inne liegen, sondern man muss nothwendig Jedes von Jedem entweder bejahen oder verneinen. Dies erhellt zuerst aus der Bestimmung der Begriffe wahr und falsch. Zu sagen nämlich, das Seiende sei nicht oder das Nicht-seiende sei, ist falsch, dagegen zu sagen, das Seiende sei und das Nicht-seiende sei nicht, ist wahr. Wer also ein Sein oder ein Nicht-sein prädicirt, muss Wahres oder Falsches aussprechen. Man sagt aber von dem Seienden nicht, es sei nicht oder es sei, und ebenso wenig von dem Nicht-seienden. — Ferner, das Mittlere zwischen den beiden Gliedern des Widerspruchs wird entweder in der Weise mittleres sein, wie grau zwischen weiſs und schwarz, oder wie dasjenige, was weder Mensch noch Pferd ist, zwischen Mensch und Pferd. Ist es in dem letzteren Sinne Mittleres, so würde bei ihm keine Veränderung statt haben (denn es verändert sich ja etwas aus dem Nicht-guten zum Guten oder aus diesem zum Nicht-guten); nun zeigt sich aber immer, dass diese statt hat, indem sich Veränderung nicht anders findet denn als Uebergang in das Entgegengesetzte oder das Mittlere. Ist es dagegen Mittleres im eigentlichen Sinne, und verhält es sich so mit dem Widerspruche, so würde ja dann[2]) ein Werden statt finden zum Weiſsen, und doch nicht aus dem Nicht-weiſsen; während man doch sieht, dass dies nicht der Fall ist. — Ferner, Alles was Gegenstand der Reflexion oder des Denkens ist, wird vom Denken bejaht oder verneint. Dies ergiebt sich aus der Begriffsbestimmung darüber, wann das Denken in der Wahrheit sei und wann im Irrthume, nämlich wenn

1012 a

[1]) „Privation der Wesenheit; Privation aber" (οὐσίας δὲ στέρησις· ἡ δὲ στέρησις). So B. nach Alexander.

[2]) „und verhält — dann" (καὶ οὕτως ἡ ἀντίφασις· εἴη ἄν τις). So nach Alexander; vgl. Komm. S. 213.

es so bejahend oder verneinend verbindet, ist es in der Wahrheit, wenn aber anders, im Irrthume. — Ferner müsste ein solches Mittleres, wenn man nicht eben bloſs um des Redens willen davon redet, neben allen Widersprüchen sich finden, woraus sich ergäbe, dass man auch weder die Wahrheit sagte, noch die Wahrheit nicht sagte. Ebenso müsste es auch zwischen dem Seienden und Nichtseienden ein Mittleres, und eine Veränderung auſser dem Entstehen und Vergehen geben. — Ferner müsste es auch in den Gattungen des Seienden, in welchen die Negation zugleich den conträren Gegensatz mit sich bringt, ein Mittleres geben, z. B. bei den Zahlen müsste es solche geben, die weder gerade noch ungerade wären; das ist aber unmöglich, wie sich aus der Begriffsbestimmung ergiebt. — Ferner müsste dies ins unendliche fortgehen, und man würde nicht nur das anderthalbfache der seienden Dinge erhalten, sondern noch mehr. Denn man könnte ja wieder über das Mittlere zusammen mit der Bejahung und zusammen mit der Verneinung die Verneinung aussprechen, und dies würde selbst Etwas sein, da seine Wesenheit eine von beiden verneinten verschiedene wäre. — Ferner, wenn Jemand auf die Frage, ob etwas weiſs ist, mit Nein antwortet, so hat er nichts weiter abgesprochen[1]) als das Sein; denn das Nicht-sein ist Verneinung.

Einige nun sind in diese Ansicht, so gut wie in andre paradoxe Ansichten, dadurch gerathen, dass sie, unvermögend die Streitgründe zu widerlegen, denselben nachgaben und das Erschlossene als richtig anerkannten. Also aus diesem Grunde sind einige auf diese Ansicht gekommen, andere dadurch, dass sie für Alles begründenden Beweis suchten. Bei allen diesen muss man in der Widerlegung davon ausgehen, dass man Etwas fest bestimmt. Diese Bestimmung ergiebt sich daraus, dass sie ja nothwendig etwas bezeichnen müssten; denn der Begriff, dessen Zeichen das Wort ist, wird zur festen Bestimmung. Es scheint nun die Lehre des Herakleitos, welche Alles sein und auch nicht sein lässt, Alles für wahr zu erklären, die des Anaxagoras dagegen etwas Mittleres zwischen den Gliedern des Widerspruchs zu setzen, so dass alles falsch wird; denn wenn Gutes und Nicht-gutes gemischt wird, so ist die Mischung weder Gutes noch Nicht-gutes, so dass man nichts von ihr in Wahrheit aussagen kann.

---

[1]) „abgesprochen." So nach Alexander; vgl. Komm. S. 215.

Capitel VIII.

Nach diesen Bestimmungen ergiebt sich, dass die Erklärungen über wahr und falsch, welche sich auf einerlei Weise über Alles erstrecken sollen, nicht statt haben können, wie einerseits die Lehre derer, welche behaupten, nichts sei wahr, sondern es könne sich mit allen Sätzen so verhalten wie mit dem, welcher die Quadratdiagonale für commensurabel erklärt, und andererseits derer, welche sagen, Alles sei wahr. Im Ganzen fallen diese Lehren mit der des **Herakleitos** zusammen; denn wer behauptet, Alles sei wahr und Alles sei falsch, der spricht auch jedes von diesen bei- 1012b den Sätzen abgesondert für sich aus; sind nun jene unmöglich, so kann auch dies unmöglich statt haben. — Ferner giebt es offenbar manche Widersprüche, in denen unmöglich beide Glieder zugleich wahr sein können. Aber ebenso wenig können alle falsch sein, obwohl dies nach dem Gesagten noch eher möglich schiene. Gegen alle solche Behauptungen muss man, wie schon in den obigen Erörterungen gesagt ist, das Zugeständnis fordern, nicht dass etwas sei oder nicht sei, sondern dass man mit einem Worte etwas bezeichne; man muss also von einer Begriffsbestimmung ausgehend sich unterreden und zuerst festsetzen, was denn wahr oder falsch bedeute. Wenn nun aber wahr und falsch nichts anderes bedeutet als Bejahung oder Verneinung[1]), so kann unmöglich alles falsch sein; denn nothwendig muss das eine Glied des Widerspruchs wahr sein. — Ferner, wenn man nothwendig jedes bejahen oder verneinen muss, so kann unmöglich beides falsch sein; denn nur das eine Glied des Widerspruchs ist falsch.

Alle solche Behauptungen gerathen aber auch in die viel erwähnte Folgerung, dass sie sich selbst aufheben. Denn wer Alles für wahr erklärt, der erklärt damit auch die der seinen entgegenstehende Behauptung für wahr, also seine eigne für falsch, da jene des Gegners seine eigne nicht für wahr erkennt; wer aber Alles für falsch erklärt, der erklärt auch seine eigene Behauptung für falsch. Wollte aber der eine die Behauptung des Gegners ausnehmen, als ob diese allein nicht wahr sei, der andere seine eigne,

---

[1]) B. liest εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδός ἐστιν.

als ob diese allein nicht falsch sei, so würden sie nichts desto weniger dahin kommen, unendlich viel wahre und falsche Behauptungen annehmen zu müssen. Denn auch die Behauptung, welche erklärt, dass die wahre Behauptung wahr sei, würde selbst wahr sein, und dies würde ins unendliche fortgehen.

Offenbar ist die Lehre, dass Alles ruhe, eben so wenig wahr, als die andere, Alles sei in Bewegung. Denn wenn Alles ruht, so wäre immer dasselbe wahr und falsch, während sich dies doch offenbar als der Veränderung unterworfen zeigt; der Sprechende selbst war ja einst nicht und wird wiederum nicht sein. Ist dagegen Alles in Bewegung, so würde nichts wahr sein; es wäre also Alles falsch, wovon die Unmöglichkeit schon erwiesen ist. Ferner muss, was sich verändert, ein Seiendes sein; denn die Veränderung geht aus Etwas zu Etwas. Aber es ist auch nicht möglich, dass Alles nur zu Zeiten in Ruhe oder Bewegung sei und nichts für immer; denn es giebt Etwas, das immer das Bewegte bewegt, und das erste Bewegende ist selbst unbewegt.

FÜNFTES BUCH (Δ).

Capitel I.

Prinzip wird erstens derjenige Theil einer Sache genannt, von dem aus die Bewegung durch dieselbe anfängt; z. B. bei der Linie und dem Wege ist von der einen Seite dies, von der entgegengesetzten das andere Prinzip. Ferner heiſst Prinzip dasjenige, 1013 a von dem aus etwas am besten entstehen kann; beim Unterricht z. B. muss man oft nicht vom ersten und vom Prinzipe der Sache ausgehen, sondern von wo aus man am leichtesten lernen kann. Ferner heiſst Prinzip der immanente Stoff, von welchem die Entstehung ausgeht; z. B. wie bei dem Schiffe der Kiel oder bei dem Hause der Grund Prinzip in diesem Sinne ist, so nehmen bei den Thieren einige das Gehirn, andere das Herz, andere irgend einen anderen Theil dafür. Dann dasjenige dem Dinge nicht inwohnende, von welchem die Entstehung anfängt und von welchem dem natürlichen Verlaufe gemäſs die Bewegung und Veränderung zuerst beginnt; so wird das Kind von Vater und Mutter, die Schlacht durch den Streit erzeugt. Ferner heiſst Prinzip dasjenige, nach dessen Entschlusse das bewegte sich bewegt und das veränderte sich verändert; in diesem Sinne wird es von den Magistraten in den Staaten und von den Regierungen der Herrscher, Könige und Tyrannen gebraucht. Prinzipien heiſsen auch die Künste und unter ihnen am meisten diejenigen, welche für andere Künste den Zweck bestimmen. Ferner dasjenige, wovon man in der Erkenntnis eines Gegenstandes ausgeht, denn auch dies wird Prinzip des Gegenstandes genannt; z. B. Prinzipien der Beweise sind die Voraus-

setzungen. In gleich vielen Bedeutungen wird auch der Begriff Ursache gebraucht; denn alle Ursachen sind Prinzipien. Allgemeines Merkmal von Prinzip in allen Bedeutungen ist, dass es ein erstes ist, von welchem das Sein oder die Entstehung oder die Erkenntnis eines Dinges ausgeht; die eine Art von diesen Prinzipien ist dem Dinge inwohnend, die andere außerhalb desselben. Darum ist sowohl die Natur Prinzip als auch das Element und das Denken und der Entschluss und die Wesenheit und der Zweck; denn bei vielen Dingen ist das Gute und das Schöne Prinzip des Erkennens und der Bewegung.

Capitel II.

Ursache[1]) wird in einer Bedeutung der immanente Stoff genannt, aus welchem etwas wird; so ist das Erz der Bildsäule, das Silber der Schale Ursache und ebenso die allgemeineren Gattungen von diesen; in einer andern Bedeutung heißt Ursache die Form und das Musterbild — dies ist aber der Begriff des Wesenswas — und die allgemeineren Gattungen davon, z. B. Ursachen der Octave das Verhältnis von zwei zu eins und allgemeiner die Zahl, und die in dem Begriffe enthaltenen Bestandtheile. Ferner heißt Ursache dasjenige, von dem aus die Veränderung oder die Ruhe ihren ersten Anfang nimmt; so ist z. B. der Berathende Ursache, oder der Vater Ursache des Kindes, und überhaupt das hervorbringende Ursache des hervorgebrachten, das verändernde Ursache des veränderten. Ferner heißt etwas Ursache als Zweck, d. h. als dasjenige, um deswillen etwas geschieht; in diesem Sinne ist die Gesundheit Ursache des Spazierengehens. Denn auf die Frage, weshalb jemand spazieren geht, antworten wir: um gesund zu werden, und glauben mit dieser Antwort die Ursache angegeben zu haben. Dasselbe gilt von allem, was auf Jemandes Bewegung noch inmitten vor dem Eintreten des Zweckes geschieht, 1013b z. B. vor dem Gesundwerden die Abmagerung oder die Reinigung oder die ärztlichen Mittel oder Werkzeuge; dies alles nämlich geschieht um des Zweckes willen, es unterscheidet sich aber unter einander dadurch, dass einiges Werkzeug, anderes Werk ist.

In so vielen Bedeutungen wird ungefähr Ursache gebraucht; da aber Ursache in mehreren Bedeutungen ausgesagt wird, so er-

[1]) Cap. 2 findet sich gleichlautend bei Aristoteles in der Physik II 3.

giebt sich daraus, dass dasselbe Ding mehrere Ursachen hat und zwar nicht in accidentellem Sinne; z. B. von der Bildsäule ist sowohl die Bildnerkunst als das Erz Ursache, in keiner andern Beziehung, als insofern sie Bildsäule ist, aber nicht in derselben Weise, sondern das eine als Stoff, das andere als Ursprung der Bewegung. Manches ist auch Ursache von einander; das arbeiten z. B. ist Ursache des Wohlbefindens und dieses Ursache des arbeitens, aber nicht in demselben Sinne, sondern das eine als Zweck, das andere als Anfang der Bewegung. Ferner ist auch dasselbe zuweilen Ursache von entgegengesetztem; denn wessen Anwesenheit Ursache von diesem bestimmten Ereignis ist, dessen Abwesenheit sehen wir zuweilen als Ursache des Gegentheils an; z. B. als Ursache des Schiffbruches die Abwesenheit des Steuermannes, dessen Anwesenheit Ursache der Erhaltung des Schiffes war. Beides aber, die Anwesenheit wie deren Gegentheil, sind bewegende Ursachen.

Alle bisher erwähnten Bedeutungen von Ursache fallen aber unter vier Hauptklassen. Denn die Sprachelemente sind für die Sylben, und der Stoff für das daraus gefertigte, und das Feuer, die Erde und alles dergleichen für die Körper, und die Theile für das Ganze, und die Voraussetzungen für den Schluss Ursachen, insofern sie das sind, woraus etwas wird, und hierbei ist nun das eine Glied Ursache als das Substrat, z. B. die Theile, das andere als das Wesenswas, nämlich die Ganzheit und die Zusammensetzung und die Form. Der Same aber und der Arzt und der berathende und überhaupt das hervorbringende, diese alle sind Ursache in dem Sinne, dass von ihnen der Anfang der Bewegung oder der Ruhe ausgeht. Anderes endlich ist Ursache als der Zweck für das übrige und als das Gute; denn dasjenige, weswegen etwas geschieht, soll das beste und der Zweck des übrigen sein; es mag hierbei gleich gelten, ob wir es als das wirklich gute oder als das scheinbar gute bezeichnen.

Dies also sind die gesammten Arten von Ursachen; zahlreich sind die Modificationen, in denen der Ausdruck gebraucht wird, doch lassen sich auch diese unter wenige Hauptgesichtspuncte bringen. Es wird nämlich Ursache in verschiedener Weise selbst bei dem gleichartigen gebraucht, indem das eine verglichen mit dem andern unmittelbarer oder mittelbarer Ursache ist; Ursache der Gesundheit z. B. ist sowohl der Arzt als der Künstler, und Ursache der Octave sowohl das Doppelte als die Zahl, und so

immer das umfassende allgemeine von irgend einem einzelnen, individuellen. Ferner gilt dasselbe von der accidentellen Ursache und ihren höheren Gattungen; Ursache der Bildsäule z. B. ist in anderem Sinne Polykleitos, in anderem der Bildhauer, weil es 1014a nämlich ein Accidens des Bildhauers ist, dass er Polykleitos ist; aber auch das umfassende allgemeine des Accidens ist Ursache, z. B. der Mensch oder auch allgemein das lebende Wesen ist Ursache der Bildsäule, weil Polykleitos ein Mensch und der Mensch ein lebendes Wesen ist. Ferner ist unter den Accidenzen selbst das eine im Vergleich mit dem andern näher und ferner, z. B. wenn man den Weifsen oder den Musikalischen Ursache der Bildsäule nennte und nicht nur den Polykleitos oder den Menschen. Alles aber, sowohl was an sich als was in accidentellem Sinne als Ursache bezeichnet wird, wird so genannt theils als dem Vermögen, theils als der wirklichen Thätigkeit nach Ursache; z. B. Ursache des Bauens ist der Baumeister oder der bauende Baumeister. — Das gleiche wird auch von dem gelten, dessen Ursache die Ursachen sind, z. B. dieser bestimmten Bildsäule oder der Bildsäule überhaupt oder allgemein des Abbildes, und dieses bestimmten Erzes oder des Erzes überhaupt oder allgemein des Stoffes, und so in gleicher Weise auch bei den Accidenzen des bewirkten. Ferner wird auch das eine und das andere verbunden ausgesagt werden, z. B. wenn man nicht sagt Polykleitos oder Bildhauer, sondern der Bildhauer Polykleitos.

Alle diese verschiedenen Bedeutungen von Ursache kommen jedoch auf sechs Arten zurück, deren jede eine zwiefache Modification zulässt; entweder nämlich das einzelne selbst oder die höhere Gattung desselben oder das Accidenz oder dessen höhere Gattung, verbunden unter einander oder selbständig und getrennt, wird als Ursache bezeichnet, und dieses alles findet entweder dem Vermögen oder der wirklichen Thätigkeit nach statt. Auf diesem letzteren Gegensatze aber beruht der Unterschied, dass das wirklich thätige und die einzelne individuelle Ursache immer zugleich ist mit dem Gegenstande, auf welchen sie gerichtet ist, z. B. dieser bestimmte heilende mit diesem bestimmten Kranken, und dieser einzelne bauende mit diesem einzelnen im Bau begriffenen Gegenstande; was aber nur dem Vermögen nach Ursache ist, das ist nicht immer mit seinem Gegenstande zugleich; denn nicht zugleich vergeht das Haus und der Baumeister.

Capitel III.

Element wird dasjenige genannt, woraus als aus immanentem, der Art nach nicht weiter in verschiedenartiges theilbarem Grundbestandtheile etwas zusammengesetzt ist; Elemente der Sprache z. B. nennt man dasjenige, woraus die Sprache zusammengesetzt ist und worin sie zerlegt wird als in die letzten Bestandtheile, die sich nicht wieder in verschiedenartige Laute auflösen lassen, sondern, selbst wenn man sie theilte, gleichartige Theile ergeben, wie vom Wasser jeder Theil wieder Wasser ist, aber nicht so von der Sylbe. Auf gleiche Weise nennt man auch Elemente der Körper dasjenige, worin die Körper als in die letzten, nicht weiter in verschiedenartiges auflösbare Bestandtheile zerlegt werden; mögen deren einer oder mögen ihrer mehrere sein, so nennt man sie Elemente. In verwandter Weise spricht man vom Elemente der mathematischen Beweise und der Beweise überhaupt; denn die ersten ursprünglichen Beweise, welche in mehreren Beweisen wieder enthalten sind, diese werden Elemente der Beweise genannt; 1014b solcherlei Schlüsse sind die ersten, einfachen, aus drei Gliedern durch Einen Mittelbegriff gebildeten.

Hiervon überträgt man den Namen Element auch auf den Fall, dass etwas als ein einiges und kleines zu vielem brauchbar ist. Deshalb wird denn das kleine, einfache und untheilbare Element genannt. Daher ist es denn gekommen, dass man die allgemeinsten Dinge als Elemente betrachtet, weil jedes derselben als ein einiges und einfaches sich in vielen oder den meisten[1]) findet; weshalb ja nach der Ansicht mancher auch das Eins und der Punct Prinzipien sind.

Da nun die Gattungen allgemein sind und untheilbar (denn es giebt keine Definition von ihnen), so nennen manche die Gattungen Elemente, und zwar diese mehr als den Artunterschied, weil die Gattung allgemeiner ist; denn von wem der Artunterschied ausgesagt wird, dem kommt auch der Gattungsbegriff nothwendig zu, aber nicht jedem, dem der Gattungsbegriff zukommt, auch der Artunterschied. Das Gemeinsame in allen Bedeutungen ist, dass Element eines jeden einen immanenten Grundbestandtheil bezeichnet.

---

[1]) „oder den meisten" (ἢ τοῖς πλείστοις) nach Alexander statt „oder möglichst vielen" (ἢ ὅτι πλείστοις).

Capitel IV.

Natur heifst in einer Bedeutung die Entstehung des wachsenden (gleichsam als wenn man das υ in φύσις lang ausspräche), in einer andern der immanente Grundstoff, aus welchem das wachsende erwächst; ferner dasjenige, wovon bei einem jeden natürlichen Dinge die Grundbewegung ausgeht, welche ihm selbst zukommt, insofern es das ist, was es ist. Wachsen aber oder natürlich werden schreibt man allem zu, was Vermehrung durch ein anderes dadurch erhält, dass es mit ihm in Berührung steht und zusammengewachsen oder angewachsen ist, wie die Embryonen. Das Zusammenwachsen ist aber verschieden von der Berührung; denn bei der letztern braucht aufser der Berührung nichts weiter vorhanden zu sein, bei dem zusammengewachsenen aber ist etwas in beiden eins und dasselbe, welches bewirkt, dass sie, statt sich blofs zu berühren, zusammengewachsen und eins sind, der Continuität und der Quantität, nicht aber der Qualität nach. Ferner wird Natur derjenige Stoff genannt, aus welchem als dem ersten ohne Umgestaltung und Veränderung aus seinem eignen Vermögen eines von den natürlichen Dingen[1]) ist oder wird; z. B. als Natur der Bildsäule und der ehernen Geräthe bezeichnet man das Erz, als Natur der hölzernen das Holz, und auf gleiche Weise bei den übrigen; denn aus diesen besteht jedes einzelne, ohne dass der Grundstoff Veränderung erlitten hat; auf diese Weise nennt man auch die Elemente der natürlichen Dinge deren Natur, indem einige das Feuer, andere die Erde, die Luft, das Wasser oder etwas anderes der Art meinen, und entweder nur einiges von diesem oder alles. — Ferner in einer andern Bedeutung heifst Natur die Wesenheit der natürlichen Dinge, z. B. wenn man die erste 1015a Zusammensetzung Natur nennt, wie[2]) Empedokles sagt:[3])

Natur ist in keinem der Dinge,
Sondern Mischung allein und Trennung allein des Gemischten
Giebt es; den Namen Natur für dieses erfanden die Menschen.

---

[1]) B. liest „von den natürlichen Dingen" (τῶν φύσει ὄντων); die Hs. A^b hat τῶν μὴ φύσει ὄντων „von den Dingen, die nicht Naturgegenstände sind".

[2]) „wie" (ὥσπερ) statt des „oder wie" (ἢ ὥσπερ) der Hss.

[3]) Empedocl. fragm. 36ss. St., 77ss. K.



Daher sagen wir auch von allem, was von Natur ist oder wird, wenngleich das schon vorhanden ist, woraus es naturgemäſs wird oder ist, dass es noch nicht seine Natur habe, wenn es nicht die Form und Gestalt hat. Von Natur also ist das aus beiden, Stoff und Form bestehende, z. B. die Thiere und deren Theile; Natur aber ist einerseits der erste Stoff (und auch dieser in doppelter Bedeutung, entweder der erste für dieses specielle Ding oder im Allgemeinen der erste, wie z. B. von Erzarbeiten in Beziehung auf sie selbst das Erz erster Stoff ist, im Allgemeinen aber vielleicht das Wasser, wenn alles schmelzbare Wasser ist), andererseits die Form und die Wesenheit; diese ist aber der Zweck des Werdens. In übertragenem Sinne nennt man hiernach auch überhaupt jede Wesenheit Natur, weil die Natur eine Wesenheit ist.

Nach dem gesagten ist also Natur im ersten und eigentlichen Sinne die Wesenheit der Dinge, welche das Prinzip der Bewegung in sich selbst haben, insofern sie das sind, was sie sind; denn der Stoff wird Natur genannt, weil er diese aufzunehmen fähig ist, das Werden und Wachsen darum, weil es Bewegungen sind, die von dieser ausgehn. Und Natur ist auch das Prinzip der Bewegung der natürlichen Dinge, den Dingen inwohnend entweder dem Vermögen oder der wirklichen Thätigkeit nach.

Capitel V.

Nothwendig nennt man dasjenige, ohne welches als Mitursache es nicht möglich ist zu leben; so ist z. B. das Athmen und die Nahrung dem lebenden Wesen nothwendig, denn es ist nnmöglich ohne diese zu sein. Ferner heiſst nothwendig dasjenige, ohne welches das Gute nicht sein oder werden, oder man das Uebel nicht entfernen und sich davon befreien kann, wie es z. B. nothwendig ist die Arznei zu trinken, um nicht zu leiden, oder nach Aegina zu segeln, um sein Geld zu bekommen. Ferner heiſst nothwendig das erzwungene und der Zwang, d. h. dasjenige, welches uns gegen unsere eigene Neigung und unsern Entschluss bindet und hemmt. Denn man nennt das erzwungene nothwendig, weshalb es auch schmerzlich ist, wie Euenos[1]) sagt:

Denn Nothwendigkeit ist stets ein betrübendes Ding.

[1]) Eueni fragm. 8 (Poetae lyrici graeci ed. Bergk).

Und der Zwang ist eine Art Nothwendigkeit, wie ja Sophokles[1]) sagt:

— — Es nöthigt mich der Zwang zu solcher That.

Auch gilt die Nothwendigkeit für etwas unerbittliches, und mit Recht; denn sie steht der Bewegung nach Vorsatz und Ueberlegung entgegen. Ferner sagen wir von dem, das sich nicht anders verhalten kann, es sei nothwendig, dass es sich so verhalte. Und auf diese Bedeutung von nothwendig kommen gewissermaſsen alle anderen Bedeutungen desselben zurück; denn einmal von dem 1015b erzwungenen sagt man, dass es nothwendig dies thun oder leiden müsse, in dem Falle, wenn es wegen des zwingenden nicht seiner eigenen Neigung folgen kann, indem man als Nothwendigkeit das ansieht, wodurch ihm unmöglich ist sich anders zu verhalten; und dann bei den Mitursachen des Lebens und des Guten verhält es sich ebenso; denn wenn hier das Leben[2]), dort das Gute ohne gewisse Dinge nicht möglich ist, so sind diese nothwendig und diese Ursache eine Art von Nothwendigkeit. Zu dem nothwendigen gehört ferner auch der Beweis, weil etwas, wenn es schlechthin bewiesen ist, sich nicht anders verhalten kann; Ursachen aber dieser Nothwendigkeit sind die ersten Voraussetzungen, wenn sich nämlich dasjenige, woraus der Schluss gezogen ist, nicht anders verhalten kann.

Das nothwendige nun hat entweder die Ursache der Nothwendigkeit in einem andern oder nicht in einem andern, sondern es kommt vielmehr um seinetwillen anderem Nothwendigkeit zu. Im ersten und strengsten Sinne nothwendig ist also das einfache; denn dies kann sich nicht auf mehrere Weisen verhalten, also auch nicht so und anders, denn dann verhielte es sich schon auf mehrere Weisen. Giebt es also gewisse ewige und unveränderliche Dinge, so findet in ihrer Nothwendigkeit kein Zwang und kein Gegensatz gegen die Natur statt.

Capitel VI.

Eins wird etwas genannt entweder in accidentellem Sinne, oder an sich. In accidentellem Sinne eins z. B. Koriskos und ge-

---

[1]) In der Elektra V. 256.

[2]) Von καὶ τὸ εἶναι „und das Sein" streicht B. die beiden ersten Worte.

bildet und der gebildete Koriskos; denn es ist dasselbe, ob man sagt, Koriskos und gebildet sei eins[1]), oder, Koriskos sei gebildet, und ebenso gebildet und gerecht, oder der gebildete und gerechte Koriskos. Denn alles dies wird eins genannt in accidentellem Sinne, gerecht nämlich und gebildet, weil es Accidenzen sind an derselben einigen Wesenheit, gebildet und Koriskos, weil das eine ein Accidens des andern ist. Auf gleiche Weise ist gewissermaſsen der gebildete Koriskos eins mit Koriskos, weil einer von den im Begriffe enthaltenen Theilen ein Accidens am andern ist, nämlich gebildet am Koriskos, und der gebildete Koriskos eins mit dem gerechten Koriskos, weil der eine Theil von einem jeden von beiden Accidens an einem und denselben ist. Derselbe Fall ist es auch, wenn man bei einer Gattung oder einer allgemeinen Benennung von Accidens spricht, z. B. dass Mensch und gebildeter Mensch dasselbe sei; entweder nämlich ist dies der Fall, weil an Mensch als einer einigen Wesenheit gebildet ein Accidens ist, oder weil beides Accidenz ist an irgend einem individuellen Dinge, z. B. an Koriskos. Indes ist dies beides nicht in demselben Sinne Accidens, sondern das eine etwa als Gattung und der Wesenheit inwohnend, das andere als eine Beschaffenheit und Affection der Wesenheit.

Dies sind also alle die verschiedenen Weisen, in welchen etwas in accidentellem Sinne als eins bezeichnet wird. Von dem aber, was an sich eins genannt wird, heiſst einiges so, weil es ein Continuum ist, z. B. das Bündel durch das Band, das Holz 1016a durch den Leim, und so heiſst die Linie, auch wenn sie gebrochen ist, aber dabei continuirlich, eins, wie ja auch ein jedes von den Gliedern, z. B. das Bein und der Arm. Von diesen selbst aber heiſst in strengerem Sinne das eins, was von Natur, als das, was durch Kunst ein Continuum bildet. Continuum aber heiſst dasjenige, dessen Bewegung an sich eine einige ist und sich nicht anders verhalten kann; einig aber ist die Bewegung, wenn sie untrennbar ist, untrennbar nämlich der Zeit nach. Continuum an sich ist dasjenige, was nicht bloſs durch Berührung eins ist; denn nimmt man zwei einander berührende Holzstücke, so wird man nicht sagen, das diese eins seien, weder Ein Holz noch Ein Körper, noch sonst irgend Ein Continuum. Das continuirliche

---

[1]) B. schiebt nach „gebildet“ (μουσικὸν) mit Alexander „eins“ (ἓν) ein.

überhaupt wird eins genannt, wenn es auch ein Gelenk hat, in strengerem Sinne aber das, welches kein Gelenk hat, z. B. das Schienbein und die Hüfte in strengerem Sinne als das Bein, weil die Bewegung des Beines nicht nothwendig eine einige sein muss. Ebenso ist die gerade Linie in vollerem Sinne eins als die gebrochene; die gebrochene, welche einen Winkel bildet, bezeichnen wir als nicht einig und auch als einig, weil es möglich ist, dass ihre Bewegung nicht zugleich statt finde, und auch dass sie zugleich statt finde; die Bewegung der geraden Linie aber findet immer zugleich statt, und es ist nicht möglich, dass ein ausgedehnter Theil derselben ruhe, während ein anderer sich bewegt, wie dies bei der gebrochenen der Fall sein kann.

Ferner wird in einem andern Sinne etwas eins genannt, weil sein Substrat der Art nach unterschiedslos ist. Unterschiedslos heifst aber das, dessen Art für die sinnliche Wahrnehmung untheilbar ist; unter Substrat aber ist entweder das nächste oder das letzte und äufserste verstanden. Denn man bezeichnet einerseits den Wein als eins und das Wasser als eins, insofern jedes derselben der Art nach untheilbar ist, und andrerseits nennt man alle Flüssigkeiten eins, z. B. Oel, Wein und das schmelzbare, weil das letzte Substrat für alle dasselbe ist; denn alle diese sind Wasser oder Luft.

Als eins bezeichnet man auch diejenigen Dinge, deren Gattung dieselbe ist, aber sich durch die entgegengesetzten Artunterschiede unterscheidet. Auch diese alle werden eins genannt, weil die Gattung, welche den Artunterschieden zu Grunde liegt, eine einige ist (z. B. Pferd, Mensch und Hund sind eins, weil sie alle Thiere sind), und zwar auf eine ähnliche Weise, wie im vorigen Falle der Stoff ein einiger war. In manchen Fällen nun werden diese auf solche Weise als eins bezeichnet, in andern nach der höheren Gattung als dasselbe[1]); sofern es nämlich letzte Arten der Gattung sind, so werden sie nach der übergeordneten Gattung[2]) als eins bezeichnet; z. B. das gleichseitige und gleichschenklige Dreieck sind eine und dieselbe Figur, da beide Dreiecke sind, als Dreiecke aber sind sie nicht eins und dasselbe.

---

[1]) „als dasselbe“ (ταὐτὸ λέγεται) statt „welche dasselbe genannt wird“ (ὃ ταὐτὸ λέγεται).

[2]) „der üb. Gattung“ (τὸ ἀνωτέρω) mit Alex. statt des „der üb. Gattungen“ (τὰ ἀν.) der Hss.



Ferner wird eins alles dasjenige genannt, wobei der Begriff, der das Wesenswas angiebt, untheilbar ist in Vergleich mit einem andern, welcher das Wesenswas der Sache ausdrückt (denn an und für sich ist jeder Begriff theilbar); so ist etwas, wenn es auch vermehrt ist und abnimmt, eins, weil sein Begriff ein einiger ist, wie etwa bei den Flächen trotz der Verschiedenheit der Gröſse der Artbegriff ein einiger ist. Ueberhaupt aber ist im vollsten Sinne 1016 b dasjenige eins, bei welchem das das Wesenswas vorstellende Denken ein einiges ist, und weder der Zeit noch dem Raume noch dem Begriffe nach eine Trennung zulässt, und unter diesen wieder am meisten die Wesenheiten. Denn überhaupt wird dasjenige, welches keine Trennung zulässt, insofern es sie nicht zulässt, eins genannt; z. B. wenn bei jemandem, insofern er Mensch ist, keine Trennung statt findet, so ist er Ein Mensch, wenn dagegen, insofern er ein lebendes Wesen ist, so ist er Ein lebendes Wesen, wenn, insofern er Gröſse ist, so ist er Eine Gröſse.

Das meiste nun wird eins genannt, weil etwas anderes eins ist, welches es entweder bewirkt oder leidet oder hat, oder wozu es in einem Verhältnisse steht; im ursprünglichen und strengen Sinne aber ist dasjenige eins, dessen Wesenheit eine einige ist. Einig entweder der Continuität oder der Art oder dem Begriffe nach; denn als Mehrheit zählen wir theils, was nicht Ein Continnum bildet, theils, deren Art nicht eine, theils, deren Begriff nicht einer ist.

Ferner[1] nennen wir einerseits jedes eins, wenn es ein Quantum und continuirlich ist, andererseits aber auch nicht, sofern es nicht ein Ganzes ist, d. h. sofern es nicht eine einige Form hat; wir würden z. B. nicht auf gleiche Weise Einheit prädiciren, wenn wir die Theile des Schuhes irgendwie zusammengesetzt sehen, es müsste denn sein um der Continuität willen, sondern vielmehr erst dann, wenn sie so zusammengesetzt sind, dass sie ein Schuh sind und bereits eine einige Form haben. Darum ist auch die Kreislinie vor allen Linien eine einige, weil sie ganz und vollständig ist.

Das Eins-sein ist Prinzip der Zahl für etwas sein; denn das erste Maſs ist Prinzip; denn in jeder Gattung ist das, womit als erstem wir erkennen, das Maſs derselben; so ist also das Eins Prinzip des Erkennbaren bei jedem Dinge. Nicht dasselbe ist aber

[1]) „Ferner“ (ἔτι) nach Alex. für „Denn“ (ἐπεί).

in allen Gattungen das Eins; hier nämlich der Viertelston, dort das Lautbare und Lautlose, ein anderes wieder bei der Schwere, ein anderes bei der Bewegung. Ueberall aber ist das Eins entweder der Qualität oder der Form nach untheilbar. Unter dem nun, was der Quantität nach und als Quantum untheilbar ist, heifst das, was in jeder Richtung untheilbar und zugleich ohne Lage ist, Einheit, das dagegen, was in jeder Richtung untheilbar ist und eine Lage hat, Punct, das in einer Richtung theilbare Linie, das in zwei Richtungen Fläche, das in allen drei Richtungen der Quantität nach theilbare Körper. Und umgekehrt ist das in zwei Richtungen theilbare Fläche, das in einer Richtung theilbare Linie, das in keiner Richtung der Quantität nach theilbare Punct und Einheit, nämlich ohne Lage Einheit, mit Lage Punct.

Ferner ist einiges der Zahl nach Eins, anderes der Art, anderes dem Geschlecht, anderes der Analogie nach. Der Zahl nach nämlich das, dessen Stoff, der Art nach das, dessen Begriff einer ist, dem Geschlecht nach das, was derselben Form der Kategorie angehört, der Analogie nach, was sich ebenso verhält, wie ein anderes zu einem andern. Immer ist dabei mit dem früheren das spätere mitgesetzt; z. B. was der Zahl nach Eins ist, das ist es auch der Art nach, aber was es der Art nach ist, das 1017a ist nicht auch alles der Zahl nach Eins; aber dem Geschlechte nach ist alles Eins, was es der Art nach ist, was aber dem Geschlechte nach, das ist nicht alles auch der Art nach, sondern der Analogie nach Eins, und was der Analogie nach Eins ist, das ist es nicht alles auch dem Geschlechte nach.

Offenbar ist auch, dass viel in entgegengesetztem Sinne gebraucht werden wird, als Eins. Einiges nämlich wird als vieles bezeichnet, weil es nicht stetig zusammenhängt, anderes, weil sein Stoff, der erste oder der letzte, der Art nach theilbar ist, anderes, weil die Begriffe, welche das Wesenswas angeben, mehrere sind.

Capitel VII.

Das Sein wird theils in accidentellem Sinne ausgesagt, theils an sich. In accidentellem Sinne sagen wir z. B. „der Gerechte ist gebildet“, und „der Mensch ist gebildet“, und „ein Gebildeter ist ein Mensch“ in ähnlicher Weise, wie wenn wir sagen „der Gebildete

baut", weil es für den Baumeister ein Accidens ist, gebildet, oder für den Gebildeten Baumeister zu sein; denn „dies ist dies" bedeutet „dies ist ein Accidens von diesem". Ebenso verhält es sich in den angeführten Fällen; denn wenn wir sagen „der Mensch ist gebildet" und „der Gebildete ist ein Mensch", oder „der Weise ist gebildet" oder „der Gebildete ist weiſs", so geschieht dies in dem einen Falle, weil beides Accidenzen desselben sind, in dem andern weil das eine, das Prädicat, an dem andern als seiendem Accidens ist; im dritten Falle aber „der Gebildete ist ein Mensch", weil an diesem „gebildet" ein Accidens ist; so sagt man auch, das Nichtweiſse sei, weil jenes ist, wovon dies ein Accidenz ist. Wem also in accidentellem Sinne Sein zugeschrieben wird, bei dem geschieht es entweder, weil beides demselben Seienden zukommt, oder weil es jenem als Seienden zukommt, oder weil es selbst das Substrat ist für das, wovon es ausgesagt wird.

Sein an sich sagt man in so vielen Bedeutungen, als es Formen der Kategorien giebt; denn so vielfach diese ausgesagt werden, so viele Bedeutungen des Seins bezeichnen sie. Da nun die Kategorien theils ein Was bezeichnen, theils eine Qualität, theils eine Quantität, theils eine Relation, theils ein Thun oder Leiden, theils ein Wo, theils ein Wenn, so hat mit jeder derselben das Sein gleiche Bedeutung; denn es ist kein Unterschied, ob man sagt „der Mensch ist lebend" oder „der Mensch lebt", „der Mensch ist gehend oder schneidend" oder „der Mensch geht oder schneidet", und ähnlicher Weise auch bei den übrigen.

Ferner bezeichnet Sein und Ist, dass etwas wahr ist, Nichtsein aber, dass etwas nicht wahr ist, sondern falsch, gleicherweise bei der Bejahung wie bei der Verneinung; z. B. „Sokrates ist gebildet" bedeutet, dass dies wahr ist, oder „Sokrates ist nichtweiſs" ebenfalls, dass dies wahr ist; dagegen „es ist nicht die Diagonale rational" bezeichnet, dass dies falsch ist.

Ferner bezeichnet Sein und Seiendes in diesen angeführten Fällen theils das Vermögen, theils die Wirklichkeit. Denn „es ist sehend" sagen wir sowohl von dem dem Vermögen, als von dem der Wirklichkeit nach sehenden; ebenso schreiben wir Wissen sowohl dem zu, der sich der Wissenschaft bedienen kann, als der sich ihrer bedient; und ruhend nennen wir sowohl das, was schon in Ruhe ist, als auch was ruhen kann. In gleicher Weise auch bei den Wesenheiten; denn 1017b

wir sagen ja, der Hermes sei in dem Steine und die Hälfte der Linie in der Linie, und nennen Weizen auch den noch nicht reifen. Wann aber etwas möglich ist, und wann noch nicht, das muss anderswo bestimmt werden.

Capitel VIII.

Wesenheit heifsen die einfachen Körper, z. B. Erde, Feuer, Wasser und was dergleichen mehr ist, und überhaupt die Körper und die aus ihnen bestehenden lebenden Wesen und die göttlichen Dinge, die Himmelskörper, und ihre Theile. Alles dies heifst Wesenheit, weil es nicht von einem Substrate ausgesagt wird, sondern vielmehr das andere von ihm. — In einer andern Weise heifst Wesenheit, was immanent in solchen Dingen, welche nicht von einem Substrate ausgesagt werden, wie z. B. die Seele in dem Thiere, Ursache des Seins für dieselben ist. Ferner heifsen Wesenheit die Theile, welche immanent in den Dingen dieser Art dieselben begränzen und als dies bestimmte Etwas bezeichnen, mit deren Aufhebung das Ganze aufgehoben ist, wie z. B. mit Aufhebung der Fläche der Körper, wie einige behaupten, und mit Aufhebung der Linie die Fläche aufgehoben ist; und überhaupt dieser Art scheint einigen die Zahl zu sein, weil nach ihrer Aufhebung nichts sei und sie alles begränze. — Ferner wird auch das Wesenswas, dessen Begriff Wesensbestimmung ist, Wesenheit jedes Dinges genannt.

Es ergiebt sich also, dass man Wesenheit in zwei Bedeutungen gebraucht, einmal als das letzte Substrat, das nicht weiter von einem andern ausgesagt wird, dann als dasjenige, welches ein bestimmtes Seiendes und selbständig ist; solcherlei aber ist eines jeden Dinges Gestalt und Form.

Capitel IX.

Als dasselbe bezeichnet man etwas einmal in accidentellem Sinne; z. B. das Weifse und das Gebildete ist dasselbe, weil es Accidens an demselben ist, und Mensch und gebildet, weil eines am andern Accidens ist, und das Gebildete ist Mensch, weil jenes ein Accidens des Menschen ist. Mit jedem von diesen beiden ist

dies (nämlich das zusammengesetzte) und mit diesem wieder jedes von beiden dasselbe, mit dem gebildeten Menschen wird der Mensch und das Gebildete als dasselbe bezeichnet und ebenso mit diesem jenes. Daher wird auch dies alles nicht allgemein ausgesagt, indem es nicht wahr ist zu sagen, jeder Mensch und das Gebildete sei dasselbe; denn was einem Dinge allgemein zukommt, das kommt ihm an sich zu, die Accidenzen aber kommen ihm nicht an sich zu, sondern werden nur von den Einzeldingen schlechthin ausgesagt. Denn Sokrates und der gebildete Sokrates scheint dasselbe zu sein, Sokrates aber lässt sich nicht von vielen aussagen, und man sagt daher nicht „jeder Sokrates“ wie man sagt „jeder Mensch.“ — Einiges also wird in diesem Sinne dasselbe genannt, anderes an sich, wie es auch ebenso als Eines bezeichnet wird; dasjenige nämlich heifst dasselbe, dessen Stoff der Art oder der Zahl nach Einer, und das, dessen Wesenheit Eine ist. Offenbar ist also die Selbigkeit eine Einheit des Seins, entweder unter mehreren oder bei einem, wenn man es als eine Mehrheit ansieht, z. B. wenn man sagt, es sei etwas mit sich selbst dasselbe; denn man sieht es dann an, als seien es zwei. 1018 a

Als anderes bezeichnet man die Dinge, bei denen die Formen oder der Stoff oder der Begriff der Wesenheit eine Mehrheit bilden, und überhaupt gebraucht man anderes im entgegengesetzten Sinne als dasselbe.

Verschieden nennt man alles, was ein anderes ist, während es in einer Beziehung dasselbe ist, nur nicht der Zahl nach, sondern der Art oder dem Geschlechte oder der Analogie nach. Ferner das, dessen Geschlecht ein anderes ist, und das Conträre und alles, dessen Anderes-sein in der Wesenheit liegt.

Aehnlich heifsen die Dinge, welche in jeder Beziehung gleich bestimmt sind, und die, welche mehr selbige als andere Bestimmtheiten haben, und die, deren Qualität eine ist; auch das nennt man einem andern ähnlich, was mit ihm die meisten oder die bedeutendsten von den Gegensätzen gemein hat, in denen es sich verändern kann.

In entgegengesetztem Sinne als ähnlich gebraucht man unähnlich.

Capitel X.

Entgegengesetzt nennt man den Widerspruch, das Conträre, das Relative, Privation und Haben, und das Aeufserste, woraus oder wozu etwas übergeht, das Entstehen und Vergehen; ferner wenn etwas nicht zugleich sich an demselben Dinge finden kann, obwohl dies beide in sich aufzunehmen fähig ist, so nennt man jenes selbst oder das, woraus es ist, entgegengesetzt. So findet sich grau und weifs nicht an demselben Dinge, und darum ist das entgegengesetzt, woraus diese sind.

Conträr heifst einmal dasjenige dem Geschlechte nach verschiedene, was sich nicht zugleich an demselben Dinge finden kann, ferner was unter dem demselben Geschlechte angehörigen sich am meisten unterscheidet, und was sich unter dem in demselben aufnehmenden Dinge sich findenden am meisten unterscheidet, und was sich unter dem demselben Vermögen angehörigen am meisten unterscheidet, und das, dessen Unterschied der gröfste ist, schlechthin oder dem Geschlechte oder der Art nach. Das übrige wird conträr genannt, insofern es Conträres in den bezeichneten Bedeutungen hat, oder solches aufnehmen kann, oder dasselbe hervorbringen oder erleiden kann, oder hervorbringt oder leidet, oder insofern es ein Aufgeben oder ein Annehmen, oder ein Haben oder eine Privation von Conträrem in diesem Sinne ist.

Da aber Eins und Seiendes in mehrfacher Bedeutung gebraucht wird, so muss nothwendig auch alles andere, was diesen gemäfs ausgesagt wird, durch jene Verschiedenheit mit bestimmt sein, also auch das Selbige, das Andere und das Conträre; daher es denn in jeder Kategorie ein anderes sein muss.

1018b Der Art nach anderes nennt man das, was demselben Geschlechte angehörig nicht eines dem andern untergeordnet, und was in demselben Geschlechte befindlich einen Unterschied an sich hat, und was in der Wesenheit den conträren Gegensatz hat. Ferner ist auch das Conträre gegen einander anderes der Art nach, entweder alles Conträre oder das eigentlich so genannte, und alle letzten Arten eines Geschlechtes, deren Begriffe nicht dieselben sind; z. B. Mensch und Pferd sind dem Geschlechte nach untheilbar, ihre Begriffe aber sind nicht dieselben. Auch das heifst der Art nach anderes, was in derselben Wesenheit befindlich einen Unterschied hat.

Der Art nach dasselbe nennt man etwas in dem entgegengesetzten Sinne, als das eben aufgeführte.

Capitel XI.

Als früher und später bezeichnet man, da es ein Erstes und einen Anfang in jedem Geschlechte geben muss, einiges in dem Sinne, dass es einem bestimmtem Anfange näher ist, sei dies nun schlechthin und der Natur nach oder irgendwo oder von irgendwem so gesetzt. So ist etwas dem Raume nach früher dadurch, dass es näher ist entweder einem von Natur bestimmten Orte, z. B. der Mitte oder dem Ende, oder einem zufälligen; das entferntere aber ist später. Anderes heifst der Zeit nach früher; nämlich einiges, weil es entfernter von der Gegenwart ist, so das Vergangene: der troische Krieg ist früher als der persische, weil er weiter von der Gegenwart entfernt ist; anderes, weil es der Gegenwart näher ist, so das Zukünftige: die Nemeischen Spiele sind früher als die Pythischen, weil sie der Gegenwart näher sind, diese als Anfang und Erstes genommen. Anderes ist der Bewegung nach früher; was nämlich dem ersten Bewegenden näher ist, das ist früher, z. B. der Knabe früher als der Mann; denn auch dies ist schlechthin ein Anfang. Anderes dem Vermögen nach. Was nämlich an Vermögen stärker ist und kräftiger, das ist früher; so ist aber das beschaffen, dessen Vorsatze das andere und spätere folgen muss, so dass es sich nicht bewegt, wenn jenes sich nicht bewegt, und sich bewegt, wenn jenes sich bewegt. Anfang ist hierbei der Vorsatz. Anderes heifst so der Ordnung nach, nämlich alles, was gegen ein bestimmtes etwas in verhältnismäfsigen Abständen entfernt ist, z. B. der Nebenmann ist früher als der dritte, die vorletzte Seite früher als die letzte; dort ist nämlich der Chorführer, hier die mittlere Seite Anfang. In solcher Bedeutung also wird in diesen Fällen früher gebraucht, in einer andern heifst früher das, was für die Erkenntnis früher ist, als sei es früher schlechthin. Und hierbei wieder unterscheidet sich das dem Begriffe nach und das der sinnlichen Wahrnehmung nach Frühere. Dem Begriffe nach nämlich ist das Allgemeine früher, der sinnlichen Wahrnehmung nach das Einzelne. Und dem Begriffe nach ist auch das Accidens früher als das es in sich enthaltende Ganze, z. B. gebildet früher

als gebildeter Mensch. Denn der Begriff kann als gesammter nicht bestehn ohne den Theil; wiewohl gebildet nicht existiren kann, ohne dafs Jemand gebildet ist.

Ferner nennt man früher die Bestimmtheiten des Früheren, z. B. Geradheit früher als Ebenheit; denn jenes ist eine Bestimmtheit der Linie an sich, dieses der Fläche. 1019a

In solchem Sinne also heifst dies früher und später, anderes heifst so der Natur und Wesenheit nach; früher nämlich heifst dann, was ohne anderes sein kann, während dies nicht ohne jenes; eine Unterscheidung, deren sich Platon bediente. Da nun das Sein in mehreren Bedeutungen gebraucht wird, so ist zuerst das Substrat früher, und deshalb ist die Wesenheit früher, ferner dann in anderer Weise das, was dem Vermögen oder der Wirklichkeit nach ist. Denn einiges ist dem Vermögen, anderes der Wirklichkeit nach früher; z. B. dem Vermögen nach ist die halbe Linie früher als die ganze, der Stoff früher als die Wesenheit, der Wirklichkeit nach aber später; denn erst durch Auflösung des Ganzen kann er in Wirklichkeit sein. — Gewissermafsen wird alles, was früher und später heifst, nach dieser Bedeutung so genannt; denn einiges kann der Entstehung nach ohne das andere sein, z. B. das Ganze ohne die Theile, anderes dem Vergehen nach, z. B. der Theil ohne das Ganze. Und ähnlich verhält es sich auch beim übrigen.

Capitel XII.

Vermögen heifst einmal das Prinzip der Bewegung oder Veränderung in einem andern oder insofern[1]) dies ein anderes ist; die Baukunst z. B. ist ein Vermögen, welches sich nicht in dem Gebauten findet; die Heilkunst dagegen, welche ebenfalls ein Vermögen ist, kann sich zwar wohl in dem Geheilten finden, aber nicht insofern er geheilt ist. Einerseits also heifst Vermögen überhaupt das Prinzip der Veränderung oder Bewegung, in einem andern oder insofern[1]) dies ein anderes ist, andererseits das Prinzip der Veränderung von einem andern oder insofern[1]) dies ein anderes ist. Denn wenn nach diesem Vermögen das Leidende etwas leidet, so sagen wir, es vermöge zu leiden, und zwar bald,

[1]) B. liest hier überall „oder insofern" (ἢ ᾗ), statt „insofern" (ᾗ); vgl. Komm. S. 253fg.

wenn es irgend eine beliebige Affection, bald nur, wenn es eine zum Bessern hinführende zu erleiden fähig ist. — Ferner heifst Vermögen die Fähigkeit, etwas schön oder nach Vorsatz auszuführen; denn manchmal sagen wir von denen, welche zwar gehen oder sprechen können, aber nicht schön oder nicht ihrem eigenen Vorhaben gemäfs, sie vermögen nicht zu sprechen oder zu gehen. In gleicher Weise auch bei dem Leiden. — Ferner nennt man diejenigen Beschaffenheiten Vermögen, durch welche etwas dem Leiden oder der Veränderung schlechthin enthoben ist oder sich nicht leicht zum Schlechteren bewegen lässt, Vermögen. Denn zerbrochen und zerrieben und gekrümmt und überhaupt vernichtet wird etwas nicht insofern es Vermögen, sondern insofern es nicht Vermögen und vielmehr Mangel an etwas hat; für nicht unterworfen solchen Affectionen gilt das, was sie nur kaum und unmerklich erfährt zufolge eines Vermögens, weil es nämlich ein Vermögen und eine bestimmte Beschaffenheit hat.

Indem nun Vermögen in allen diesen Bedeutungen gebraucht wird, so wird auch vermögend in der einen Bedeutung das genannt werden, was das Prinzip ist der Bewegung oder Veränderung (denn auch das Stillstand bewirkende ist etwas vermögendes) in einem andern oder insofern es ein anderes ist; in einer andern Bedeutung wird man etwas vermögend nennen, wenn etwas anderes über es selbst ein solches Vermögen hat; in einer andern, wenn 1019b es das Vermögen hat in irgend etwas überzugehen, sei es zu einem schlechteren oder zu einem besseren. Denn auch das Vergehende ist, scheint es, vermögend zu vergehen, da es ja sonst nicht würde vergangen sein, wenn es unvermögend wäre; nun aber trägt es in sich eine gewisse Disposition und Ursache und ein Prinzip eines solchen Bestimmtwerdens. Bald also scheint etwas durch ein Haben, bald durch eine Privation vermögend zu sein. Wenn nun auch die Privation gewissermafsen ein Haben ist, so würde alles durch ein Haben möglich sein, *wo nicht, so kann man beides wenigstens mit gleichem Namen bezeichnen: dann ist etwas nicht nur dadurch vermögend, dass es ein Haben und ein Prinzip, sondern auch dadurch, dass es die Privation hiervon in sich trägt, wenn es nämlich möglich ist eine Privation zu haben.*[1])

---

[1]) Die von B. „wegen noch nicht gehobener kritischer Schwierigkeiten“ unübersetzt gelassene Stelle habe ich übertragen, als wenn dastände: εἰ δὲ

In einer andern Bedeutung wieder heifst etwas vermögend, weil nichts anderes[1]) oder es, insofern es ein anderes ist, über es selbst das Vermögen und Prinzip der Vernichtung hat. Ferner heifst dies alles vermögend entweder nur, weil es überhaupt werden oder nicht werden, oder weil es gut werden kann. Denn auch in dem leblosen findet sich diese Art des Vermögens, z. B. in den Instrumenten; man sagt nämlich von der einen Leier, sie vermöge zu tönen, von der andern, sie vermöge es nicht, wenn sie nicht wohltönend ist.

Unvermögen ist die Privation des Vermögens und die Aufhebung der eben bezeichneten Art von Prinzip, entweder überhaupt oder bei dem, welches dasselbe der Natur gemäfs hat, oder auch zu einer Zeit, wenn es dasselbe der Natur gemäfs haben könnte; denn nicht in gleichem Sinne würden wir den Knaben und den Mann und den Verschnittenen unvermögend zur Zeugung nennen. Ferner ist jeder von beiden Arten des Vermögens eine Art des Unvermögens entgegengesetzt, sowohl der blofs bewegenden, als der gut bewegenden.

Unvermögend wird also etwas einmal genannt nach dem Unvermögen in diesem Sinne, dann aber auch in anderer Bedeutung, wie man möglich und unmöglich einander entgegensetzt. Unmöglich nämlich ist das, dessen Gegentheil nothwendig wahr ist; z. B. dass die Diagonale commensurabel sei, ist unmöglich, weil dieser Satz etwas falsches ist, dessen Gegentheil nicht nur wahr, sondern nothwendig wahr ist, nämlich der, dass die Diagonale incommensurabel ist; dass sie commensurabel sei, ist also nicht nur falsch, sondern nothwendig falsch. Das Gegentheil hiervon, möglich, wird dem zugeschrieben, dessen Gegentheil nicht nothwendig falsch ist; z. B. dass der Mensch sitze, ist möglich, denn das Nicht-sitzen ist nicht nothwendig falsch. Möglich also bezeichnet in der einen Bedeutung, wie gesagt, dass etwas nicht nothwendig falsch, in einer andern, dass es wahr ist, in einer andern wieder, dass es wahr sein kann. In übertragenem Sinne spricht man in der Geometrie von Vermögen oder Potenz.

μή, ὁμωνύμως γε λέγοιτ' ἂν δυνατόν, ὥστε τῷ τε ἔχειν ἕξιν τινα καὶ ἀρχήν ἐστι δυνατόν, καὶ τῷ κτλ.

[1]) „anderes“ (ἄλλο) für „durch anderes“ (ἄλλῳ) nach Alexander.

Diese Bedeutungen also von möglich hängen nicht von dem Begriffe Vermögen ab. Was aber nach dem Vermögen als möglich oder vermögend bezeichnet wird, das heifst alles so durch seine Beziehung auf Vermögen in der ersten Bedeutung, d. h. Prinzip 1020a der Veränderung in einem andern, oder insofern es ein anderes ist. Denn das übrige wird vermögend genannt, theils weil etwas anderes über es selbst ein solches Vermögen hat, theils weil es dies nicht hat, theils weil es dies auf eine bestimmte Weise hat. Ebenso verhält es sich auch mit den Bedeutungen von unmöglich oder unvermögend. Der eigentliche Begriff also von Vermögen in erster Bedeutung würde danach sein: Prinzip der Veränderung in einem andern oder insofern es ein anderes ist.

Capitel XIII.

Quantität nennt man dasjenige, was in inwohnende zwei oder mehr Theile theilbar ist, deren jeder seiner Natur nach ein Eins und ein bestimmtes Etwas ist. Menge nun ist ein Quantum, wenn es zählbar, Gröfse, wenn es messbar ist. Man nennt aber Menge, was der Möglichkeit nach in nicht-stetiges, Gröfse, was in stetiges theilbar ist. Und unter den Gröfsen ist die nach Einer Richtung stetige Länge, die nach zwei Richtungen stetige Breite, die nach drei Richtungen Tiefe. Von diesen heifst die begränzte Menge Zahl, die Länge Linie, die Breite Fläche, die Tiefe Körper. — Ferner wird einiges an sich Quantität genannt, anderes in accidentellem Sinne; z. B. die Linie ist ein Quantum an sich, das Gebildete dagegen erst in accidentellem Sinne. Unter dem, was an sich Quantum ist, ist es einiges der Wesenheit nach; z. B. die Linie ist ein Quantum, weil sich in dem Begriffe, welcher angiebt, was die Linie ist, die Quantität findet; anderes ist eine Bestimmtheit und ein Verhalten einer solchen Wesenheit, z. B. viel und wenig, lang und kurz, breit und schmal, tief und flach, schwer und leicht und anderes der Art. Auch grofs und klein und gröfser und kleiner, sowohl wenn dies an sich, als wenn es in Beziehung auf einander ausgesprochen wird, sind Bestimmtheiten an sich der Quantität; doch werden diese Namen auch auf anderes übertragen. — Von dem, was in accidentellem Sinne Quantität genannt wird, heifst einiges so in der Weise, wie es von dem Gebildeten hiefs, es sei ein Quantum, und ebenso von dem Weifsen,

insofern nämlich das, woran sich dies vorfindet, ein Quantum ist; oder in der Bedeutung wie Bewegung und Zeit; denn auch diese werden als Quantitäten und als stetig bezeichnet, weil dasjenige theilbar ist, dessen Bestimmtheiten sie sind. Ich meine hiermit nicht das, was bewegt wird, sondern um was es bewegt wurde; weil nämlich dieses ein Quantum ist, ist auch die Bewegung ein Quantum, und weil diese, darum auch die Zeit.

Capitel XIV.

Qualität heifst in der einen Bedeutung der Unterschied der Wesenheit; z. B. der Mensch ist ein Thier von bestimmter Qualität, weil er ein zweifüfsiges, das Pferd, weil es ein vierfüfsiges Thier ist, und der Kreis ist eine Figur von bestimmter Qualität, weil er eine winkellose Figur ist; indem man hierbei den Unter- 1020b schied in der Wesenheit als Qualität bezeichnet. In der einen Weise also nennt man Qualität den Unterschied der Wesenheit, in einer andern Bedeutung gebraucht man Qualität bei den unbeweglichen und mathematischen Dingen. So haben die Zahlen eine bestimmte Qualität, z. B. die zusammengesetzten und nicht nur in Einer Richtung fortlaufenden, sondern deren Nachbild Ebene und Körper ist, dies sind nämlich die aus ein- oder zweimaliger Multiplication entstandenen; und überhaupt ist bei ihnen Qualität, was sich noch neben der Quantität in ihrer Wesenheit findet; denn Wesenheit einer jeden Zahl ist das, was sie Einmal ist[1]), z. B. der Zahl sechs nicht das, was sie zwei- oder dreimal, sondern was sie Einmal ist; denn sechs ist Einmal sechs. — Ferner heifsen Qualitäten die Bestimmtheiten der bewegten Wesenheiten, z. B. Wärme und Kälte, Weifse und Schwärze, Schwere und Leichtigkeit, und was noch sonst dieser Art, nach welchem man, wenn es wechselt, den Körpern Qualitätsveränderung zuschreibt. — Ferner bestimmt man Qualität nach Tugend und Schlechtigkeit und überhaupt nach Schlechtem und Gutem.

Qualität würde demnach im Ganzen in zwei Bedeutungen gebraucht, von denen die eine die eigentliche ist. Erste Qualität nämlich ist der Unterschied der Wesenheit. Hierzu gehört auch als eine besondere Art die Qualität, die sich in den Zahlen findet;

---

[1]) „was sie Einmal ist" (ὃ ἅπαξ) für „das Einmalige" (τὸ ἅπαξ).

denn auch sie ist ein Unterschied von Wesenheiten, aber nicht von bewegten oder doch nicht insofern sie bewegt werden. Dann sind Qualitäten die Affectionen des Bewegten, insofern es bewegt ist, und die Unterschiede der Bewegungen. Zu den Affectionen gehören auch Tugend und Schlechtigkeit, denn sie bezeichnen Unterschiede der Bewegung und der Thätigkeit, denen gemäfs das in Bewegung befindliche gut oder schlecht etwas thut oder leidet; denn was auf diese bestimmte Weise bewegt zu werden oder thätig zu sein vermag, ist gut, was dagegen auf diese und zwar die entgegengesetzte Weise, schlecht. Besonders bezeichnet gut und schlecht die Qualität bei den beseelten Wesen und unter diesen am meisten bei den nach Vorsatz handelnden.

Capitel XV.

Relativ nennt man einmal, was sich verhält wie das Doppelte zum Halben, das Dreifache zum Drittel und überhaupt das so vielfache zu dem so vielten Theile und das Uebertreffende zum Uebertroffenen; ferner, was sich verhält wie das Erwärmende zum Erwärmten, das Schneidende zum Geschnittenen und überhaupt das Thätige zum Leidenden; dann, was sich verhält wie das Gemessene zum Mafs, das Gewusste zur Wissenschaft, das sinnlich Wahrgenommene zur sinnlichen Wahrnehmung. In dem ersten Falle nennt man etwas relativ der Zahl nach, entweder schlechthin oder in bestimmter Weise gegen einander oder gegen Eins; z. B. das Zweifache ist eine im Verhältnis zum Eins bestimmte Zahl, das Vielfache bezeichnet ebenfalls ein Zahlverhältnis zu einem, aber nicht einem bestimmten, z. B. dieser oder dieser Zahl; 1021a das Verhältnis von anderthalb zu zwei Drittel ist ein Zahlenverhältnis zu einer bestimmten Zahl, das Verhältnis eines unechten Bruches zu dem umgekehrten echten Bruche dagegen geht auf ein unbestimmtes, so wie das des Vielfachen zum Eins. Das Verhältnis aber des Uebertreffenden zum Uebertroffenen ist der Zahl nach völlig unbestimmt; denn die Zahl ist commensurabel, hierbei aber liegt eine incommensurable Zahl zu Grunde; denn das Uebertreffende ist im Verhältnis zum Uebertroffenen ebensoviel und noch etwas dazu, dies etwas aber ist unbestimmt; denn es kann jedes beliebige sein, gleiches oder ungleiches. Alle diese Relationen also sind Zahlenverhältnisse und Bestimmtheiten der

Zahl, und so auch ferner noch in anderer Weise das Gleiche und das Aehnliche und das Selbige; denn diese alle stehen in Beziehung zum Eins. Selbig nämlich ist, was Eine Wesenheit, ähnlich, was Eine Qualität, gleich, was Eine Quantität hat. Nun ist aber das Eins Prinzip und Maſs der Zahl; also werden auch diese Verhältnisse als solche bezeichnet wegen ihrer Beziehung auf die Zahl, aber nicht in derselben Weise.

Das Thätige und Leidende dagegen steht in Verhältnis zu einander durch das thätige und leidende Vermögen und nach der Wirksamkeit dieser Vermögen; so steht z. B. das der Wärmeerzeugung fähige zu dem Erwärmbaren in Verhältnis als vermögend und wiederum das Wärmende zu dem Gewärmten und das Schneidende zu dem Geschnittenen als wirklich thätig. Von den Zahlenverhältnissen dagegen giebt es keine wirkliche Thätigkeit auſser in dem Sinne, wie dies anderswo erklärt ist; aber die auf Bewegung beruhende wirkliche Thätigkeit findet bei diesen nicht statt. Manche von den auf Vermögen beruhenden Verhältnissen werden auch noch den verschiedenen Zeiten nach bestimmt; z. B. das, was hervorgebracht hat, steht im Verhältnis zu dem, was hervorgebracht worden ist, und das, was hervorbringen wird, zu dem, was hervorgebracht werden wird. In diesem Sinne nennt man den Vater Vater des Sohns; denn jener hat etwas hervorgebracht, dieser hat eine Thätigkeit erfahren. — Ferner steht einiges im Verhältnis der Privation eines Vermögens, wie das Unvermögende und alles, was in diesem Sinne ausgesprochen wird, z. B. das Unsichtbare.

Dasjenige nun also, was der Zahl oder dem Vermögen nach als relativ bezeichnet wird, heiſst so, weil sein eignes Wesen in der Beziehung zu einem andern besteht, aber nicht bloſs darum, weil etwas anderes auf jenes bezogen wird; hingegen das Messbare, das Wissbare, das Denkbare heiſst relativ darum, weil etwas anderes auf es selbst bezogen wird. Denn denkbar heiſst etwas, weil es ein Denken desselben giebt, aber es ist nicht das Denken Denken dessen, worauf das Denken geht, sonst wäre dasselbe zweimal gesagt. Und ebenso ist das Sehen Sehen von Etwas, aber 1021 b nicht Sehen dessen, worauf das Sehen geht, wiewohl man dies in Wahrheit sagen könnte, sondern das Sehen ist auf eine Farbe oder etwas dergleichen gerichtet. In jener Weise aber wäre das-

selbe zweimal gesagt, das Sehen sei das Sehen dessen, worauf das Sehen geht[1]).

Was also an sich als relativ bezeichnet wird, das wird theils in diesen Bedeutungen so genannt, theils wenn die Gattung, zu der es gehört, solcher Art ist; z. B. die Heilkunst gilt für etwas Relatives, weil die Gattung derselben, die Wissenschaft, für etwas Relatives gilt. Ferner heifst alles das relativ, durch dessen Besitz etwas relativ ist; z. B. die Gleichheit ist etwas Relatives, weil das Gleiche relativ ist, und die Aehnlichkeit, weil das Aehnliche.

In accidentellem Sinne dagegen heifst z. B. der Mensch relativ, weil es ein Accidens desselben ist, das zweifache von einem andern zu sein, und dies ein Relatives ist; oder das Weifse heifst relativ, wenn weifs und doppelt Accidenzen desselben Dinges sind.

Capitel XVI.

Vollkommen nennt man einmal das, aufserhalb dessen sich auch nicht ein einziger Theil finden lässt; so ist z. B. die Zeit eines jeden Dinges vollkommen, aufser welcher sich keine finden lässt, welche ein Theil dieser Zeit wäre. Ferner heifst vollkommen, was der Tüchtigkeit nach und im Guten in seinem Geschlecht nicht übertroffen werden kann; vollkommen z. B. ist ein Arzt und vollkommen ein Flötenspieler, wenn ihnen nach der Art der ihnen eigenthümlichen Tüchtigkeit nichts fehlt. So gebrauchen wir es auch durch Uebertragung von Schlechtem und nennen einen Sykophanten oder einen Dieb vollkommen; denn wir nennen sie ja auch gut, z. B. ein guter Dieb, ein guter Sykophant, und Tüchtigkeit ist irgend eine Vollkommenheit; denn jedes Ding und jede Wesenheit ist dann vollkommen, wenn ihr nach der Art der ihr eigenthümlichen Tüchtigkeit nichts zu der natürlichen Gröfse mangelt. — Ferner heifst das vollkommen, was einen guten Zweck hat. Denn durch das Besitzen eines Zieles ist etwas vollkommen[2]). Daher übertragen wir, da das Ziel ein Aeufserstes ist, vollkommen auch auf das Schlechte und sagen, dafs etwas vollkommen untergegangen oder vollkommen vernichtet sei, wenn an seiner Ver-

---

[1]) B. liest ὅτι ἔστιν ἡ ὄψις οὗ ἐστὶν ὄψις.

[2]) κατὰ γὰρ τὸ ἔχειν τὸ τέλος τέλεια. „Unübersetzbar!“ Bonitz.

nichtung und seinem Uebel nichts mehr fehlt, sondern es am Aeufsersten ist (weshalb man denn auch in übertragenem Sinne das Ende Ziel nennt, weil beides ein Aeufserstes ist); Ziel aber ist auch der letzte Zweck.

Was also an sich als vollkommen bezeichnet wird, das wird in diesen Bedeutungen so genannt, theils weil es im Guten keinen Mangel hat und nicht übertroffen werden kann und nichts aufserhalb desselben zu finden ist, theils weil es überhaupt in der jedes-
1022a maligen Art nicht übertroffen werden kann und nichts aufserhalb desselben ist; was aber sonst vollkommen heifst, das wird nunmehr so genannt mit Beziehung auf das Gesagte, weil es entweder etwas der Art hervorbringt oder hat oder dazu stimmt oder in irgend einer Beziehung zu dem steht, was im ursprünglichen Sinne vollkommen genannt wird.

Capitel XVII.

Gränze heifst das Aeufserste eines jeden Dinges sowohl als Erstes, aufserhalb dessen Nichts, als auch als Erstes, innerhalb dessen Alles ist, und wo es auf Gröfse geht, die Form derselben oder dessen, was Gröfse hat; und das Ziel eines jeden Dinges, ein solches nämlich, zu welchem die Bewegung und die Handlung hingeht, nicht von dem sie ausgeht; zuweilen jedoch heifst beides so, sowohl wozu sie hingeht, als wovon sie ausgeht; ferner der Zweck und die Wesenheit und das Wesenswas eines jeden Dinges; denn dies ist die Gränze der Erkenntnis, wenn aber der Erkenntnis, dann auch der Sache. Daraus erhellt, dass man Gränze in eben so viel Bedeutungen gebraucht als Prinzip und in noch mehr Bedeutungen; denn das Prinzip ist eine Gränze, aber nicht jede Gränze ist ein Prinzip.

Capitel XVIII.

*Das Wornach[1]) wird in mehrerlei Bedeutung gebraucht. In einem Sinne bezeichnet man damit die Form und die Wesenheit eines jeden Dinges; z. B. das, wornach der Gute gut genannt wird, ist das Gute selbst; in einem anderen Sinne das, worin als

---

[1]) καθ' ὅ.

in einem Ersten etwas naturgemäſs entsteht, wie die Farbe in der Oberfläche. Das Wornach in der ersten Bedeutung ist die Form; in der zweiten bezeichnet es die Materie und das erste Substrat eines Dinges. Ueberhaupt wird das Wornach einem Dinge ebenso vielfach zukommen wie die Ursache; so sagt man: Wornach ist er gekommen? oder: Weswegen ist er gekommen? und: Wornach ist geschlossen oder fehlgeschlossen worden? oder: Was ist die Ursache des Schlusses oder Fehlschlusses? Ferner wird das Wornach von der Lage gebraucht, wenn man sagt: Wornach steht er? oder: Wornach geht er? Denn dies alles bezeichnet eine Lage und einen Ort.

Demgemäſs muss es nun auch mehrere Bedeutungen des An sich[1]) geben. In einem Sinne ist das An sich das Wesenswas eines jeden Dinges, wie z. B. Kallias an sich und das Wesenswas des Kallias dasselbe bedeutet, in einem anderen bezeichnet es alles, was in dem Was eines Dinges enthalten ist; z. B. Kallias an sich ist ein lebendes Wesen, denn in seinem Begriffe ist der Begriff lebendes Wesen enthalten, da ja Kallias ein lebendes Wesen ist. Ferner ist etwas das an sich, was es in sich selbst als zunächst erstem oder in einem seiner Theile aufgenommen hat; so z. B. ist die Oberfläche an sich weiſs und der Mensch an sich lebendig, denn die Seele ist ein Theil des Menschen, in dem das Leben zunächst enthalten ist. — Ferner ist etwas an sich, was keine andere Ursache hat. Der Mensch hat zwar viele Ursachen, z. B. das lebendige Wesen, das Zweifüſsige, aber dennoch ist Mensch an sich nur der Mensch. — Ferner heiſst an sich alles, was einem Dinge allein und als diesem alleinigen zukommt, weil es an sich abgesondert ist[2]).*

Capitel XIX.

Anordnung oder Disposition nennt man die Ordnung eines 1022 b Dinges, welches Theile hat, sei es dem Orte oder dem Vermögen oder der Art nach. Denn eine Ordnung muss sich darin finden, wie schon der Name Anordnung zeigt.

---

[1]) καθ' αὑτό.

[2]) Bonitz schlägt im Komm. S. 266 vor zu lesen: καὶ ᾗ μόνῳ, διότι κεχωρισμένον καθ' αὑτό.



Capitel XX.

Haltung nennt man in der einen Bedeutung z. B. die wirkliche Thätigkeit des Haltenden und des Gehaltenen als eine Art von Handlung oder Bewegung; denn wenn das eine hervorbringt, das andere hervorgebracht wird, so findet sich als vermittelnd die Hervorbringung, und ebenso findet sich zwischen dem, welcher ein Kleid hält, und dem gehaltenen Kleide als vermittelnd die Haltung. Haltung in diesem Sinne kann man offenbar nicht wieder halten, denn sonst würde ein Fortschritt ins unendliche statt finden, wenn es möglich sein sollte, dass man die Haltung des Gehaltenen halte. In einem andern Sinne aber nennt man Haltung die Disposition, nach welcher das in einem bestimmten Zustande befindliche sich gut oder schlecht befindet, und dies zwar entweder an sich oder in Beziehung auf ein anderes; so ist z. B. die Gesundheit eine Haltung, denn sie ist eine solche Disposition. — Ferner schreibt man auch Haltung dem zu, was ein Theil einer solchen Disposition ist; deshalb ist auch die Tüchtigkeit der Theile eine Haltung.

Capitel XXI.

Affection nennt man in einem Sinne eine Qualität, in Bezug auf welche Qualitätsveränderung stattfinden kann, z. B. weiſs und schwarz, süſs und bitter, Leichtigkeit und Schwere und was dergleichen mehr ist. In einem andern Sinne nennt man die bereits wirklich eintretenden Thätigkeiten und Qualitätsveränderungen Affectionen. Ferner nennt man unter diesen in strengerem Sinne Affectionen die schädlichen Qualitätsveränderungen und Bewegungen und am meisten die schmerzhaft schädlichen. Ferner werden übergroſse Unglücksfälle und Schmerzen Affectionen genannt.

Capitel XXII.

Privation schreibt man in der einen Bedeutung einem Dinge zu, wenn es etwas von dem nicht besitzt, was seiner Natur nach geeignet ist besessen zu werden, gesetzt auch jenes Ding selbst sei nicht geeignet es zu besitzen; so schreiben wir z. B. der Pflanze Privation der Augen zu. In einem andern Sinne schreiben wir

einem Dinge Privation zu, wenn es, entweder es selbst oder doch seine Gattung, geeignet etwas zu besitzen, dies nicht besitzt; auf andere Weise z. B. legt man dem Menschen und dem Maulwurf Privation des Sehens bei, dem einen der Gattung nach, dem andern in Betreff des Individuum. — Ferner schreibt man einem Dinge Privation zu, wenn es, von Natur befähigt etwas zu besitzen und zwar zu der Zeit, wenn es befähigt ist, dies doch nicht besitzt; die Blindheit nämlich ist zwar eine Privation, aber blind heifst nicht, wer in irgend einem Alter kein Sehvermögen hat, sondern wer es in dem Alter nicht besitzt, wo er es zu besitzen von Natur befähigt ist, und in gleicher Weise, wenn Jemand etwas nicht hat, worin[1]) und wonach und wozu und wie er es zu haben von Natur geeignet ist. Ferner nennt man die gewaltsame Entziehung eines Dinges Privation. Und überhaupt in allen den Bedeutungen, in welchen man Negationen durch ein vorgesetztes **un** gebraucht, in diesen allen spricht man auch von Privation. So schreibt man dem Ungleichen Privation zu, weil es, obwohl von Natur dazu geeignet, die Gleichheit nicht besitzt, dem Unsichtbaren, weil es Farbe überhaupt nicht besitzt, und dem Unfüfsigen, weil es Füfse überhaupt nicht oder nur schlecht hat, ferner dem unkernigen 1023 a Obste z. B., weil es etwas nur in geringem Mafse hat, d. h. weil es dasselbe gewissermafsen schlecht hat; ferner anderem darum, weil es etwas nicht leicht oder nicht gut hat, z. B. dem Untheilbaren nicht nur weil es überhaupt nicht getheilt, sondern auch weil es nicht leicht oder nicht gut getheilt werden kann; ferner anderem darum, weil es etwas gar nicht hat; denn blind nennt man nicht den einäugigen, sondern den, dem auf beiden Augen die Sehkraft fehlt. Deshalb ist nicht ein jeder entweder gut oder schlecht, entweder gerecht oder ungerecht, sondern es giebt dazwischen auch ein Mittleres.

Capitel XXIII.

Haben oder Halten wird in mehrerlei Bedeutung gebraucht; einmal bedeutet es nach eigener Natur oder nach eigenem Triebe etwas bewegen und führen; darum sagt man, das Fieber habe den Menschen, die Tyrannen haben die Städte, die Bekleideten haben

[1]) „es ist“ (ἂν ᾖ) nach Alexander weggelassen.

das Kleid. In einer andern Bedeutung sagt man von dem, es habe etwas, in welchem als in dem zur Aufnahme fähigen sich etwas findet; z. B. das Erz hat die Form der Bildsäule, der Körper die Krankheit. In einer andern heiſst es vom Umfassenden, es halte das Umfasste; denn worin etwas als umfasst vorhanden ist, von dem, sagt man, werde es gehalten oder in dem sei es enthalten; vom Gefäſse z. B. sagen wir, es halte die Flüssigkeit, von der Stadt, sie habe die Menschen, und von dem Schiffe, es habe die Schiffer; und so sagt man auch von dem Ganzen, es habe die Theile. Ferner sagt man von dem, was etwas anderes abhält sich nach seinem eigenen Triebe zu bewegen oder zu handeln, es halte dies, z. B. die Säulen, sagt man, halten die darauf liegenden Lasten, und so lassen die Dichter den Atlas den Himmel halten, als würde er sonst auf die Erde zusammenstürzen, wie dies auch von den Naturphilosophen einige sagen. In demselben Sinne sagt man auch von dem Zusammenhaltenden, es halte das, was es zusammenhält, als würde es sonst getrennt sein nach dem eignen Triebe eines Jeden.

Auch das In etwas sein hat dieselben Bedeutungen wie das Haben und richtet sich nach diesem.

Capitel XXIV.

Aus etwas sein gebraucht man in der einen Bedeutung, wenn etwas aus einem andern als aus seinem Stoffe besteht, und zwar auf zwiefache Weise, entweder nach dem ersten Geschlechte oder nach der letzten Art; z. B. in der einen Weise ist alles Schmelzbare aus Wasser, in der andern ist die Bildsäule aus Erz. Dann gebraucht man es in der Bedeutung, dass es heiſst, aus dem ersten bewegenden Prinzip sein; z. B.: Woraus wurde der Kampf? Aus dem Zanke, indem dieser der Ursprung des Kampfes war. Ferner gebraucht man es von dem Sein aus dem aus Stoff und Form zusammengesetzten, wie aus dem Ganzen die Theile, aus der Ilias die einzelnen Gesänge und aus dem Hause die Steine sind; denn Ziel ist die Form, und was das Ziel erreicht hat, ist vollkommen. Dann gebraucht man es in dem Sinne, wie der Formbegriff aus seinem Theile besteht, z. B. Mensch aus zweifüſsig, Sylbe aus Sprachelement; denn dies hat einen andern Sinn, als 1023b wenn man sagt, die Bildsäule sei aus Erz, indem in diesem Falle

die zusammengesetzte Wesenheit aus sinnlich wahrnehmbarem Stoffe ist; aber auch der Formbegriff ist aus dem Stoffe des Formbegriffes. — In diesen Bedeutungen sagt man also in den genannten Fällen aus etwas sein, in andern gebraucht man es dann, wenn in Beziehung auf einen Theil eine dieser Bedeutungen statt findet, z. B. das Kind ist aus Vater und Mutter, die Pflanzen sind aus der Erde, weil sie aus einem Theile derselben sind. — In einer andern Bedeutung gebraucht man aus etwas von dem, was in der Zeitfolge nach ihm ist, z. B. die Nacht ist aus[1]) dem Tage und der Sturm aus der Windstille, weil das eine nach dem andern[2]) statt findet. Und hierbei gebraucht man in einigen Fällen den Ausdruck, weil ein Uebergang in einander statt findet, wie in den angeführten, in andern nur, weil es der Zeit nach darauf folgt; z. B. die Seefahrt fand aus der Tag- und Nachtgleiche statt, weil sie nach der Tag- und Nachtgleiche statt fand, die Thargelien aus den Dionysien, weil nach den Dionysien.

Capitel XXV.

Theil heiſst in einer Bedeutung dasjenige, in welches das Quantitative irgendwie getheilt werden kann; denn was vom Quantitativen als solchem genommen wird, heiſst immer Theil desselben; von der Zahl drei z. B. heiſst in gewissem Sinne zwei ein Theil. In einem andern Sinne heiſst unter diesem nur dasjenige Theil, welches das Quantitative misst; daher heiſst in dem einen Sinne zwei ein Theil von drei, in dem andern nicht. Ferner heiſst auch das, worin abgesehen von der Quantität der Formbegriff zerlegt werden kann, Theil desselben; deshalb nennt man die Arten Theile des Geschlechts. Ferner heiſst dasjenige, worin das Ganze, sowohl der Formbegriff als das, was die Form an sich hat, zerlegt wird oder woraus es zusammengesetzt ist, Theil desselben[3]); von der ehernen Kugel z. B. oder dem ehernen Würfel ist sowohl das Erz ein Theil (dies ist nämlich der Stoff, an welchem sich die Form befindet), als auch andererseits der Winkel ein Theil ist. Ferner heiſst auch das, was sich in dem erklärenden Begriffe jedes Dinges findet, Theil des Ganzen; darum nennt man auch das Ge-

---

1) ἐξ. 2) μετὰ τοῦτο.

3) „Gegen Alexander". Bonitz. Vgl. Komm. S. 272.

schlecht Theil der Art in anderem Sinne, als die Art Theil des Geschlechtes hieſs.

Capitel XXVI.

Ein Ganzes[1]) nennt man dasjenige, welchem keiner der Theile fehlt, aus welchen bestehend es als Ganzes von Natur bezeichnet wird, und dasjenige, was das Umfasste so umfasst, dass aus jenem eine Einheit wird. Dies geschieht aber auf zwiefache Weise, entweder so, dass jedes Einzelne ein Eins ist, oder dass aus ihnen das Eins wird. Was nämlich allgemein und vom Ganzen ausgesagt wird, als sei es ein Ganzes, das ist ein Ganzes[2]) in dem Sinne, dass es vieles insofern umfasst, als es von jedem einzelnen ausgesagt wird, und alle je einzeln genommen eins sind, z. B. Mensch, Pferd, Gott, weil alle lebende Wesen sind. In der andern Weise dagegen ist Ganzes das Zusammenhängende und Begränzte, wenn aus mehreren immanenten Theilen eine Einheit geworden ist, besonders, wenn die Theile nur dem Vermögen nach existiren, doch auch, wenn der Wirklichkeit nach. Unter diesen selbst aber gebraucht man dies Wort mehr von dem, was von Natur als was durch Kunst ein Ganzes ist, wie wir dies auch bei dem Eins angaben, denn die Ganzheit ist ja nur eine Art von Einheit.

1024a Ferner nennt man von dem Quantitativen, welches Anfang, Mitte und Ende hat, dasjenige, bei welchem die Lage keinen Unterschied macht, gesammt[3]), wo dagegen die Lage einen Unterschied macht, ganz[4]); wo beides statt finden kann, gebraucht man sowohl ganz als gesammt. Dies gilt von dem, dessen Natur zwar bei veränderter Lage dieselbe bleibt, die Gestalt aber nicht, z. B. Wachs, Kleid; von diesen braucht man sowohl ganz als gesammt, weil es beide Bestimmungen hat. Das Wasser hingegen, alles Flüssige und die Zahl nennt man gesammt, aber ganze Zahl oder ganzes Wasser gebraucht man nicht, auſser auf übertragene Weise. Wo man aber von einem Dinge als Einheit „gesammt“ gebraucht, da gebraucht man von seinen getrennten Theilen „gesammte“: diese gesammte Zahl, diese gesammten Einheiten.

[1]) ὅλον. [2]) καθόλου. [3]) πᾶν. [4]) ὅλον.

Capitel XXVII.

Verstümmelt nennt man unter den quantitativen Dingen nicht jedes beliebige, sondern es muss theilbar und ein Ganzes sein. Denn die Zwei heiſst nicht verstümmelt, wenn ihr die eine Eins genommen ist (denn die Verstümmlung und der Rest ist niemals gleich), und überhaupt heiſst keine Zahl so; denn die Wesenheit muss bestehen bleiben; soll ein Becher verstümmelt sein, so muss er noch Becher sein, die Zahl aber ist dann nicht mehr dieselbe. Aber ferner gebraucht man auch nicht von allem, was in ungleichartige Theile zerfällt, den Ausdruck verstümmelt — wie z. B. manche Zahl ungleiche Theile hat, etwa zwei und drei — und überhaupt von keinem Dinge, bei dem die Lage keinen Unterschied macht, wie etwa Wasser oder Feuer, sondern nur von solchen, bei welchen die Lage zur Wesenheit gehört. Und überdies müssen dieselben in stetigem Zusammenhange stehen; darum heiſst die Harmonie, obwohl sie aus ungleichartigen Theilen besteht und eine Lage hat, doch nicht verstümmelt. Auſserdem ist auch, was ein Ganzes ist, nicht durch Entziehung jedes beliebigen Theiles verstümmelt. Es dürfen nämlich die weggenommenen Theile weder die wesentlich bestimmenden noch die an irgend einer beliebigen Stelle befindlichen sein; der Becher z. B. heiſst verstümmelt, nicht wenn er durchbohrt, sondern wenn der Henkel oder sonst irgend ein äuſserster Theil ihm genommen ist. Und so heiſst auch der Mensch verstümmelt, nicht wenn ihm das Fleisch oder die Milz, sondern wenn ihm ein äuſserster Theil genommen ist, und auch dann nicht in jedem Falle, sondern wenn dies ein solcher ist, der ganz weggenommen sich nicht wieder erzeugt. Darum nennt man die Kahlköpfigen nicht verstümmelt.

Capitel XXVIII.

Geschlecht gebraucht man einmal, wenn eine zusammenhängende Erzeugung deren, welche dieselbe Form haben, statt findet; so sagt man z. B.: so lange das Geschlecht der Menschen ist, d. h. so lange ihre Erzeugung ununterbrochen besteht. Ferner gebraucht man Geschlecht von dem, von welchem als dem ersten Bewegenden ausgehend das andere zum Sein gelangt; so nennt man

die einen Hellenen von Geschlecht, die andern Ioner, weil die einen vom Hellen, die andern vom Ion als erstem Erzeuger abstammen. Und man gebraucht den Ausdruck mehr von dem Erzeuger als von dem Stoffe, wiewohl man allerdings auch nach weiblicher Abstammung etwas als Geschlecht bezeichnet, z. B. die Nachkommen der Pyrrha. — Ferner gebraucht man Geschlecht in 1024b der Bedeutung, wie es die Fläche von allen Flächenfiguren, der Körper von allen Körperfiguren ist; denn jede Figur ist eine so bestimmte Fläche oder ein so bestimmter Körper, dies aber, Fläche und Körper, ist das Substrat für die Unterschiede. — Ferner nennt man in den Erklärungen Geschlecht, was sich in den das Was eines Dinges bezeichnenden Begriffen als das erste findet, dessen Unterschiede die Qualitäten sind. In diesen verschiedenen Bedeutungen also gebraucht man Geschlecht, einmal von der zusammenhängenden Erzeugung der gleichen Art, dann von dem gleichartigen ersten Bewegenden, dann von dem Stoffe; denn dasjenige, wovon der Unterschied und die Qualität sich findet, ist das Substrat, welches wir Stoff nennen.

Dem Geschlechte nach andere heifsen die Dinge, deren erstes Substrat ein anderes ist und welche nicht in einander oder beide in dasselbe aufgelöst werden, wie z. B. Form und Stoff anderes dem Geschlechte nach ist, und was einer andern Kategorienform des Seienden angehört; einiges nämlich von dem Seienden bezeichnet ein Was, anderes eine Qualität und so fort nach den früher gegebenen Unterscheidungen; denn auch dies wird weder in einander noch in Eines aufgelöst.

Capitel XXIX.

Falsch gebraucht man in einer Bedeutung von Dingen, und von diesen einmal insofern, als sie nicht zusammen bestehen oder nicht zusammen bestehen können, wie etwa, wenn man sagt, die Diagonale sei commensurabel oder du sitzest, denn von diesen ist das eine immer, das andere zu Zeiten falsch in derselben Weise, wie es auch nicht seiend ist. Dann gebraucht man falsch von solchen Dingen, welche zwar etwas seiendes sind, aber in deren Natur es liegt, entweder nicht so zu erscheinen, wie sie sind, oder als das, was sie nicht sind, z. B. Schattenriss, Traum; denn diese sind zwar etwas, aber nicht das, dessen Vorstellung sie erwecken.

Dinge also heifsen falsch in diesen beiden Bedeutungen, entweder weil sie nicht sind, oder weil die von ihnen hervorgerufene Vorstellung die Vorstellung eines nicht seienden ist.

Eine Aussage aber ist falsch, wenn sie, insofern sie falsch, auf nicht seiendes geht; darum ist jede Aussage falsch, wenn sie auf etwas anderes bezogen wird als das, wovon sie wahr ist, z. B. der Begriff des Kreises ausgesagt vom Dreieck. Von jedem Gegenstande giebt es in dem einen Sinne nur Eine Aussage, nämlich die des Wesenswas, in anderem Sinne giebt es viele Aussagen, weil dieses Ding an sich und dieses Ding sammt seinen Affectionen gewissermafsen dasselbe ist, z. B. Sokrates und der gebildete Sokrates. Die falsche Aussage ist von nichts geradezu Aussage. Darum ist die Ansicht des Antisthenes beschränkt, welcher behauptet, es werde immer nur eins von einem ausgesagt, nämlich nichts anderes als der ihm angehörige Begriff, woraus sich dann die Folgerung ergab, dass es unmöglich sei zu widersprechen, ja auch so gut wie unmöglich falsch zu reden. Vielmehr ist es möglich, von einem jeden Gegenstande nicht nur seinen eigenen Begriff auszusagen, sondern auch den eines andern, falsch nun gewiss auf alle Weise, auf manche Weise aber auch mit Wahrheit, wie man z. B. die acht als etwas doppeltes durch den Begriff der Zwei 1025 a bestimmen kann.

Das bisher aufgeführte nennt man also in diesen Bedeutungen falsch. Ein Mensch aber heifst falsch, wenn er zu solchen Aussagen geneigt ist und sie mit Vorsatz erwählt, aus keinem andern Grunde als um ihrer selbst willen, und ferner der, welcher andern solche Aussagen beibringt, wie wir ja auch die Dinge falsch nennen, welche eine falsche Vorstellung beibringen. Daher täuscht der im Hippias[1]) gegebene Beweis, dass derselbe falsch und wahr sei. Denn als falsch nimmt er den an, welcher falsches beibringen kann, und dies ist der kundige und verständige; ferner setzt er voraus, dass, wer freiwillig schlecht ist, besser sei als wer unfreiwillig. Diese falsche Annahme wird durch eine Induction bewiesen; denn der freiwillig hinkende, heifst es, ist besser als der unfreiwillig hinkende, wobei unter Hinken die Nachahmung des Hinkens verstanden ist; denn wenn jemand wirklich freiwillig hinkte, so würde er wohl, wie dies auch im Sittlichen der Fall ist, noch schlechter sein.

---

[1]) Platon im Hippias minor 373 c sq.

Capitel XXX.

Accidens nennt man dasjenige, was sich zwar an etwas findet und mit Wahrheit von ihm ausgesagt werden kann, aber weder nothwendig noch in den meisten Fällen sich findet, z. B. wenn Jemand beim Graben eines Loches für eine Pflanze einen Schatz fand. Dies also, einen Schatz zu finden, ist ein Accidens für den, der ein Loch gräbt; denn weder folgt mit Nothwendigkeit das eine aus dem andern oder das eine nach dem andern, noch findet auch in den meisten Fällen Jemand einen Schatz, wenn er ein Loch für eine Pflanze gräbt. So kann auch der Gebildete weifs sein, aber da dies weder nothwendig noch in den meisten Fällen statt findet, so nennen wir es Accidens. Indem also das, was existirt, etwas und an etwas, und manches davon auch irgendwo und irgendwann ist, so wird Accidens heifsen, was zwar existirt, aber nicht deshalb existirt, weil dies bestimmt war oder jetzt oder hier ist. Es giebt also für das Accidens auch keine bestimmte, sondern nur eine zufällige Ursache, d. h. eine unbestimmte. Z. B. es war für Jemanden ein Accidens nach Aegina zu kommen, wenn er nicht deshalb hinkam, weil er hinkommen wollte, sondern vom Sturme verschlagen oder von Räubern gefangen. Denn das Accidens ist geworden und ist, aber nicht insofern es selbst, sondern insofern etwas anderes ist; denn der Sturm war Ursache, dass er anderswohin kam, als wohin er wollte, nämlich nach Aegina.

In einer andern Bedeutung nennt man Accidens auch das, was einem Gegenstande an sich zukommt, ohne in seiner Wesenheit zu liegen, z. B. dem Dreiecke die Winkelsumme von zwei Rechten. Das Accidens in diesem Sinne kann ewig sein, in jenem aber durchaus nicht. Doch hiervon wird anderswo der Grund angegeben.

SECHSTES BUCH (E).

Capitel I.

Die Prinzipien und Ursachen des Seienden, und zwar insofern 1025 b es Seiendes ist, sind der Gegenstand der Untersuchung. — Es giebt nämlich eine Ursache der Gesundheit und des Wohlbefindens, und von den mathematischen Dingen giebt es Prinzipien und Elemente und Ursachen, und überhaupt handelt jede auf Denken begründete oder mit Denken verbundene Wissenschaft von Ursachen und Prinzipien in mehr oder weniger strengem Sinne des Wortes. Aber alle diese Wissenschaften handeln nur von einem einzelnen Seienden und beschäftigen sich mit einer einzelnen Gattung, deren Gränzen sie sich umschrieben haben, aber nicht mit dem Seienden schlechthin und insofern es Seiendes ist, und geben über das Was keine Rechenschaft, sondern von ihm ausgehend, indem sie es entweder durch Anschauung verdeutlichen, oder dasselbe, das Was, als Voraussetzung annehmen, erweisen sie dann mit mehr oder weniger strenger Nothwendigkeit dasjenige, was der Gattung, mit der sie sich beschäftigen, an sich zukommt. Offenbar also ergiebt sich aus einer solchen Induction kein Beweis der Wesenheit und des Was, sondern nur eine andere Art der Verdeutlichung. Und ebenso reden sie auch davon nicht, ob der Gegenstand, von dem sie handeln, *ist* oder nicht *ist*, weil es demselben Denken angehört zu bestimmen, *was* etwas ist und *ob* es ist.

Von der Physik, welche ebenfalls eine Gattung des Seienden behandelt — nämlich diejenige Wesenheit, welche das Prinzip der

Bewegung und der Ruhe in sich selber hat — ist offenbar, dass sie weder auf ein Handeln noch auf ein Hervorbringen geht. Denn bei den auf das Hervorbringen gerichteten Wissenschaften ist das Prinzip in dem Hervorbringenden, sei es Vernunft oder Kunst oder irgend ein Vermögen, das Prinzip aber der Wissenschaften, welche auf das Handeln gehen, ist in dem Handelnden der Entschluss; denn dasselbe ist Gegenstand der Handlung und des Entschlusses. Wenn also jedes Denkverfahren entweder auf ein Handeln oder auf ein Hervorbringen geht oder betrachtend ist, so muss hiernach die Physik betrachtend sein, aber in Beziehung auf ein solches Seiendes, welches bewegt werden kann, und auf eine Wesenheit, welche zwar überwiegend durch den Begriff bestimmt ist, aber nur nicht selbständig trennbar ist. Hierbei darf nun nicht verborgen bleiben, wie es sich mit dem Wesenswas und dem Begriffe verhält, da ohne dies untersuchen nichts thun hieſse. Nun verhält sich von dem begrifflich Bestimmten und dem Was einiges wie das Scheele, anderes wie das Schiefe. Dies unterscheidet sich aber darin, dass in dem Scheelen die Materie mit eingeschlossen ist; denn das Scheele ist ein schiefes Auge, die Schiefheit aber besteht ohne sinnlich wahrnehmbaren Stoff. Wenn nun alles Physische 1026a in dem Sinne gemeint ist wie das Scheele, z. B. Nase, Auge, Gesicht, Fleisch, Knochen, überhaupt Thier, Blatt, Wurzel, Rinde, überhaupt Pflanze (bei keinem unter diesen nämlich besteht der Begriff abgesehen von der Bewegung, sondern dies alles hat immer einen Stoff), so ergiebt sich hieraus, wie man in der Physik das Was suchen und bestimmen muss, und weshalb auch die Betrachtung der Seele zum Theil Gegenstand der Physik ist, insoweit sie nämlich nicht ohne den Stoff besteht.

Dass also die Physik eine betrachtende Wissenschaft ist, ist hieraus offenbar. Aber auch die Mathematik ist eine betrachtende Wissenschaft. Ob ihr Gegenstand das Unbewegliche und Untrennbare ist, bleibt für jetzt unentschieden, doch so viel ist klar, dass sie einiges Mathematische betrachtet, insofern es unbeweglich und insofern es selbständig trennbar ist.

Giebt es aber etwas Ewiges, Unbewegliches, Trennbares, so muss offenbar dessen Erkenntnis einer betrachtenden Wissenschaft angehören. Aber der Physik gehört es nicht an, da diese von Bewegbarem handelt, und auch nicht der Mathematik, sondern einer beiden vorausgehenden Wissenschaft. Denn die Physik han-

delt von untrennbaren, aber nicht unbeweglichen Dingen, von der Mathematik handeln einige Theile von Dingen, die zwar unbeweglich sind, aber nicht trennbar, sondern an einem Stoffe befindlich; die erste Philosophie aber handelt von dem, was sowohl trennbar als unbeweglich ist. Nun müssen nothwendig alle Ursachen ewig sein, vor allen aber diese, denn sie sind die Ursachen des Sichtbaren von den göttlichen Dingen.

Hiernach würde es also drei betrachtende philosophische Wissenschaften geben: Mathematik, Physik, Theologie. Denn unzweifelhaft ist, dass, wenn sich irgendwo ein Göttliches findet, es sich in einer solchen Wesenheit findet, und die würdigste Wissenschaft die würdigste Gattung des Seienden zum Gegenstande haben muss. Nun haben die betrachtenden Wissenschaften den Vorzug vor den anderen, und diese wieder unter den betrachtenden.

Man könnte nämlich fragen, ob die erste Philosophie allgemein ist oder auf eine einzelne Gattung und eine einzelne Wesenheit geht. Auch in den mathematischen Wissenschaften findet ja eine verschiedene Weise statt, indem Geometrie und Astronomie von einer einzelnen Wesenheit handelt, die allgemeine Mathematik aber alle gemeinsam umfasst. Giebt es nun neben den natürlich bestehenden Wesenheiten keine anderen, so würde die Physik die erste Wissenschaft sein; giebt es aber eine unbewegliche Wesenheit, so ist diese die frühere und die sie behandelnde[1]) Philosophie die erste und allgemeine, insofern als sie die erste ist, und ihr würde es zukommen das Seiende, insofern es Seiendes ist, zu betrachten, sowohl sein Was als auch das ihm als Seiendem zukommende.

Capitel II.

Da aber das Seiende, schlechthin ausgesprochen, in vielfachen Bedeutungen gebraucht wird, von denen die eine das Accidentelle bezeichnete[2]), eine andere das Wahre und das Nichtseiende als Falsches, außerdem die verschiedenen Arten der Kategorien — z. B. das eine bezeichnet ein Was, ein anderes eine Qualität, ein anderes eine Quantität oder ein Wo oder ein Wann und was noch

---

[1]) B. übersetzt, als wenn überliefert wäre ἡ περὶ αὐτῆς φιλοσοφία πρώτη. Vgl. den Kommentar S. 285 fg.

[2]) Hinweis auf die Stelle Δ 7, s. o. S. 91.

1026 b sonst ähnliche Bedeutungen ausdrückt — und ferner aufser diesem das dem Vermögen oder der wirklichen Thätigkeit nach Seiende: da also das Seiende in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird, so ist zuerst von dem in accidentellem Sinne Seienden zu erklären, dass keine wissenschaftliche Betrachtung dasselbe zum Gegenstande hat. Das zeigt sich darin, dass keine Wissenschaft, mag sie auf ein Handeln oder auf ein Hervorbringen gehn oder betrachtend sein, sich um dasselbe bekümmert. Wer ein Haus baut, der baut nicht auch dasjenige, was sich an dem gewordenen Hause als Accidens findet; denn dessen ist unbegränzt vieles; denn es steht nichts im Wege, dass das gebaute Haus für einige angenehm, für andere schädlich, für andere nützlich und verschieden von so gut wie allem Seienden sei; aber Nichts von dem allen bringt die Baukunst hervor. In derselben Weise betrachtet auch der Geometer nicht was in diesem Sinne Accidens der Figuren ist, z. B. ob ein Dreieck und ein Dreieck mit der Winkelsumme von zwei Rechten verschieden ist. Und dies hat seinen guten Grund; denn das Accidens ist wie ein blofser Name[1]). Daher hat in gewisser Weise nicht übel Platon[2]) der Sophistik das Nichtseiende zugewiesen. Denn die Erörterungen der Sophisten gehen vorzugsweise auf das Accidentelle, ob gebildet und sprachkundig und Koriskos und der gebildete Koriskos etwas anderes oder dasselbe ist, und ob alles, was ist ohne immer zu sein, geworden ist, also ob der Gebildete, welcher sprachkundig, und der Sprachkundige, welcher gebildet ist, es geworden ist, und was noch sonst dergleichen Reden sind. Denn das Accidentelle zeigt sich als dem Nichtseienden nahe verwandt. Das ergiebt sich auch aus Erörterungen folgender Art: bei dem nämlich, was in anderem Sinne ist, findet Entstehen und Vergehen statt, bei dem accidentellen Sein aber nicht. Doch müssen wir von dem Accidens erklären, soweit es möglich ist, was seine Natur ist und aus welcher Ursache es ist; denn daraus wird wohl zugleich erhellen, weshalb es keine Wissenschaft desselben giebt.

Da nämlich unter dem Seienden einiges sich immer auf gleiche Weise und nothwendig verhält — ich meine nicht die Nothwendigkeit, welche einen Zwang bedeutet, sondern welche bezeich-

1) „ein blofser Name“ (ὄνομά τι) nach Alexander statt „nur dem Namen nach“ (ὀνόματι).

2) Im Sophistes p. 237 sq.

net, dass es sich nicht anders verhalten kann —, anderes zwar nicht nothwendig und nicht immer, aber doch in den meisten Fällen ist: so ist dies das Prinzip und dies die Ursache davon, dass es ein Accidens giebt; denn was weder immer noch in der Regel stattfindet, das nennen wir Accidens. Z. B. wenn in den Hundstagen Unwetter und Kälte eintritt, so nennen wir dies ein Accidens, aber nicht, wenn Hitze und Schwüle, weil das letztere immer oder in der Regel statt findet, das erstere aber nicht. So ist es auch für den Menschen ein Accidens, weiſs zu sein, da dies weder immer noch in der Regel statt findet, dass er aber ein Thier ist, ist kein Accidens. Und dass der Baumeister heile, ist ein Accidens desselben, weil dies zu thun nicht in der Natur des 1027 a Baumeisters, sondern des Arztes liegt, und es für den Baumeister ein Accidens ist, dass er Arzt ist. So kann auch wohl der Kochkünstler, während er den Wohlgeschmack bezweckt, etwas der Gesundheit dienliches machen, aber nicht in Folge seiner Kochkunst; also ist es ein Accidens für ihn, und er macht es nur in gewissem Sinne, aber nicht schlechthin. Denn von dem andern giebt es hervorbringende Ursachen und [1]) Vermögen, von dem Accidentellen aber giebt es keine bestimmte Kunst und kein bestimmtes Vermögen. Denn was in accidentellem Sinne ist oder wird, hat auch eine Ursache, die es nur in accidentellem Sinne ist. Also da nicht Alles nothwendig und immer ist oder wird, sondern das meiste nur in der Regel, so muss es nothwendig auch ein accidentelles Seiendes geben; z. B. nicht immer und nicht in der Regel ist der Weiſse gebildet; wird er es aber in einem Falle, so wird er es in accidenteller Weise sein. Wo nicht, so müſste Alles nothwendig sein. Also der Stoff, welcher neben dem in der Regel statt findenden auch etwas anderes zuläſst, ist die Ursache des Accidentellen. Man muss aber davon ausgehn, ob es etwas giebt, das weder immer noch in der Regel ist, oder ob dies unmöglich ist. Es giebt also etwas neben diesem, das Zufällige nämlich und Accidentelle.

Aber giebt es zwar etwas, das in der Regel, aber nichts, das immer statt findet, oder giebt es vielmehr auch etwas Ewiges?

---

[1]) B. vermuthet statt des überlieferten „zuweilen“ (ἐνίοτε) nach Alexander „Ursachen und“ (αἰτίαι τε καὶ); vgl. Komm. S. 289.

Dies soll später untersucht werden[1]). Dass es aber keine Wissenschaft des Accidentellen giebt, ist offenbar. Denn jede Wissenschaft hat zu ihrem Gegenstande das, was immer oder doch in den meisten Fällen statt findet. Denn wie sollte man es sonst lernen oder einen andern lehren? Es muss vielmehr als immer oder als in der Regel statt findend bestimmt sein; z. B. das Honigwasser ist den Fieberkranken in der Regel heilsam. Was aber aufserhalb dieser Regel fällt, wenn es nicht heilsam ist, wird man nicht angeben können, z. B. etwa am Neumonde; denn insofern es immer oder in der Regel heilsam ist, wird es auch am Neumonde heilsam sein[2]); das Accidentelle aber fällt neben und aufser diesen Fällen. Was also das Accidens ist und durch welche Ursache es ist, und warum es keine Wissenschaft desselben giebt, ist hiermit erklärt.

Capitel III.

Offenbar nun muss es Prinzipien und Ursachen geben, die erzeugbar und vergänglich sind, ohne dass für sie ein Entstehen und Vergehen statt findet. Denn wäre dies nicht, so müfste alles nothwendig sein, sofern nämlich für jedes Entstehende und Vergehende eine Ursache sein müfste, die dies nicht blofs in accidentellem Sinne wäre. Denn fragt man: Wird dieses sein oder nicht? so ist die Antwort: Wenn jenes geschehen sein wird, im entgegengesetzten Falle aber nicht. Und dies wird statt finden, wenn ein anderes eintritt. So wird man offenbar von einem bestimmten 1027 b Zeitpuncte aus immer einen Zeittheil hinwegnehmend bis zum gegenwärtigen Augenblick gelangen. Also dieser wird an einer Krankheit oder durch Gewalt sterben, sofern er ausgeht, und dies, wenn er dürstet, und dies, wenn etwas anderes statt findet, und so wird man bis zu dem gelangen, was jetzt statt findet oder zu etwas, das schon geschehn ist, z. B. sofern er dürstet, und dies, wenn er salziges isst; dies findet aber bereits statt oder nicht; also mit Nothwendigkeit wird er sterben oder nicht sterben. Und so gilt auch dasselbe, wenn Jemand zu dem Geschehenen übergeht; denn dies, ich meine das Geschehene, findet sich schon in etwas.

---

[1]) Vgl. Λ 7.

[2]) B. liest ᾗ γὰρ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, καὶ τῇ νουμηνίᾳ. Vgl. Komm. S. 290.

Alles Zukünftige also wird mit Nothwendigkeit eintreten, z. B. dass der Lebende sterbe; denn schon ist etwas geschehen, z. B. die entgegengesetzten Elemente finden sich in demselben Körper; ob aber der Tod durch Krankheit oder durch Gewalt eintreten wird, ist noch nicht bestimmt, sondern erst, wenn dies geschehn ist.

Offenbar also geht es nur bis zu einem bestimmten Prinzip, und dies geht nicht weiter auf ein anderes zurück. Dies wird das Prinzip des Zufälligen und nichts anderes die Ursache seines Entstehens sein. Auf welche Art von Prinzip und Ursache aber diese Zurückführung geht, ob auf den Stoff oder den Zweck oder die bewegende Ursache, das ist vorzüglich zu untersuchen.

Capitel IV.

Das accidentelle Sein wollen wir nun bei Seite setzen, denn es ist hinlänglich bestimmt. Was nun aber als seiend bezeichnet wird, weil es wahr, als nicht seiend, weil es falsch ist, das beruht auf Vereinigung und Trennung, beides zusammen auf Theilung des Widerspruchs. (Das Wahre nämlich spricht die Bejahung aus von dem Verbundenen, die Verneinung von dem Getrennten, das Falsche aber spricht das contradictorische Gegentheil dieser Theilung aus. Wie es angehe, dass man etwas zugleich oder getrennt denke, ist eine andere Frage; ich verstehe unter zugleich und getrennt, dass nicht bloſs eine Reihenfolge, sondern eine Einheit entsteht[1])). Denn das Falsche und das Wahre liegt nicht in den Dingen, so dass etwa das Gute wahr und das Böse sogleich falsch wäre, sondern im Denken, bei den einfachen Dingen und dem Was aber nicht einmal im Denken. Was nun also über das in diesem Sinne Seiende und Nichtseiende zu untersuchen ist, das wollen wir später erwägen[2]). Da nämlich die Verbindung und Trennung im Denken statt findet und nicht in den Dingen, und was in dieser Bedeutung, als wahr, seiend ist, verschieden ist von dem im eigentlichen Sinne Seienden (denn ein Was oder eine Qualität oder eine Quantität oder sonst etwas der Art ist es, was das Denken verbindet oder trennt), so wollen wir das accidentelle Seiende und das als wahr Seiende aufgeben. Denn des einen

---

[1]) Vgl. Z 12.
[2]) Vgl. Θ 10.

1028a Ursache ist unbestimmt, des andern Ursache ist eine gewisse Affection des Denkens, und beide gehen auf die noch übrige Gattung des Seienden und zeigen nicht noch außerdem eine andere Wesenheit des Seienden. Also dies mag bei Seite gesetzt sein, und wir haben vielmehr die Ursachen und Prinzipien des Seienden, insofern es Seiendes ist, zu untersuchen. Aus dem aber, was wir über die verschiedenen Bedeutungen jedes Wortes erörtert haben, ist offenbar, dass das Seiende in mehrfacher Bedeutung gebraucht wird.

SIEBENTES BUCH (Z).

Capitel I.

Das Seiende wird in mehreren Bedeutungen gebraucht, welche wir früher im Abschnitte über die mehrfachen Bedeutungen [1]) unterschieden haben. Denn es bezeichnet theils ein Was und einzelnes Etwas, theils dass Etwas ein Qualitatives oder Quantitatives ist oder einer andern dieser Kategorien angehört. Indem nun in so vielen Bedeutungen das Seiende gebraucht wird, so ist offenbar darunter die erste, in welcher man unter dem Seienden das Was versteht, welches die Wesenheit bezeichnet. Denn wenn wir aussprechen, wie beschaffen dieses Ding sei, so sagen wir, es sei gut oder böse, aber nicht, es sei drei Ellen lang oder es sei ein Mensch; wenn wir aber angeben, was es ist, so nennen wir es nicht weiſs oder warm oder drei Ellen lang, sondern einen Mensch oder einen Gott. Das andere aber wird seiend genannt, insofern es an dem in diesem Sinne Seienden entweder eine Quantität oder eine Qualität oder eine Affection oder etwas anderes der Art ist. Darum könnte man auch bei dem Gehn, dem Gesundsein und dem Sitzen in Zweifel sein, ob ein jedes derselben ein Seiendes ist oder ein Nichtseiendes, und ebenso bei allem andern dieser Art. Denn keines von diesen besteht an sich oder ist einer Abtrennung von der Wesenheit

[1]) Vgl. Δ 7. S. 94 fg.

fähig, sondern, wofern überhaupt, so gehört vielmehr das Gehende, das Sitzende und das Gesunde zu dem Seienden. Dieses zeigt sich aber mehr als seiend, weil sein Substrat etwas Bestimmtes ist, nämlich die Wesenheit und das Einzelne, welches sich als in einem solchen Prädicate enthalten zeigt. Denn das Gute oder das Sitzende wird ohne dieses nicht ausgesagt. Es erhellt also, dass durch diese, die Wesenheit, auch ein jedes von jenem ist, und dass demnach Seiendes im ersten Sinne, welches nicht ein Etwas, sondern schlechthin Seiendes ist, die Wesenheit sein würde. Nun gebraucht man zwar das Wort Erstes in verschiedenen Bedeutungen, indes in jeder Bedeutung des Wortes ist die Wesenheit Erstes sowohl dem Begriffe als der Erkenntnis und der Zeit nach. Denn von den übrigen Prädicaten ist keines selbständig abtrennbar, sondern dieses allein. Und auch dem Begriffe nach ist sie Erstes. Denn in dem Begriffe eines jeden Dinges muss der Begriff der Wesenheit enthalten sein. Und zu wissen glauben wir ein jedes am meisten dann, wenn wir erkannt haben, was der Mensch ist oder das Feuer, mehr als wenn wir die Qualität oder die Quantität oder das Wo erkannt haben; denn auch von diesen selbst kennen wir ein jedes dann, wenn wir erkannt haben, was die Quantität 1028 b oder die Qualität ist. Und die Frage, welche vor Alters so gut wie jetzt und immer aufgeworfen und Gegenstand des Zweifels ist, die Frage, was das Seiende ist, bedeutet nichts anderes als, was die Wesenheit ist. Denn von dem Seienden sagen Einige, es sei eins, andere, mehr als eins, einige, es sei begränzt, andere, es sei unbegränzt. Darum müssen auch wir hauptsächlich und zuerst und so gut wie einzig darauf unsere Betrachtung richten, was denn das in diesem Sinne Seiende ist.

Capitel II.

Es scheint nun die Wesenheit am offenbarsten in den Körpern vorhanden zu sein. Darum sagen wir von den Thieren und Pflanzen und deren Theilen, dass sie Wesenheiten sind, und von den natürlichen Körpern, wie Feuer, Wasser, Erde und einem jeden dieser Art, und von allem, was Theil hiervon ist oder aus diesem, sei es einigem[1]), sei es allem, als seinen Theilen besteht, wie

[1]) B. liest „einigem“ (ἐνίων) statt „einem seiner Theile“ (μορίων); vgl. Komm. S. 297.

z. B. der Himmel und seine Theile, Gestirne, Mond und Sonne. Ob aber diese allein Wesenheiten sind oder auch andere, oder von diesen nichts, sondern andere Wesenheiten sind, das ist zu untersuchen. Manche sind der Ansicht, dass die Gränzen des Körpers, wie Fläche, Linie, Punct und Einheit, Wesenheiten seien, und zwar mehr als der Körper und das Solide. Ferner meinen Einige, dass außer dem Sinnlichen nichts der Art existire, andere nehmen mehreres, das mehr ewig sei, an, wie Platon die Ideen und die mathematischen Begriffe als zwei Wesenheiten und als dritte die Wesenheit der sinnlichen Körper. Speusippos aber setzt, von dem Eins ausgehend, noch mehr Wesenheiten und verschiedene Prinzipien für jede Wesenheit, eine für die Zahlen, eine andere für die Größen, eine andere ferner für die Seele, und auf diese Weise erweitert er das Gebiet der Wesenheiten. Einige ferner behaupten, dass die Ideen und die Zahlen dieselbe Natur hätten, das andere aber demnächst der Reihe nach folge, Linien und Flächen, bis zur Wesenheit des Himmels und den sinnlichen Dingen. Welche nun von diesen Ansichten richtig ist, welche falsch, und welche Wesenheiten es giebt, und ob gewisse Wesenheiten außer den sinnlichen existiren oder nicht und wie diese existiren, und ob es außer den sinnlichen eine vollständig abtrennbare Wesenheit giebt und warum und wie, oder ob es keine giebt — dies müssen wir untersuchen, indem wir zuerst den Grundzügen nach bestimmen, was die Wesenheit ist.

Capitel III.

Wesenheit wird, wenn nicht in mehr, doch in vier Hauptbedeutungen gebraucht. Denn das Wesenswas und das Allgemeine und das Geschlecht wird für die Wesenheit eines jeden gehalten, und dazu viertens das Substrat. Substrat aber ist dasjenige, von dem das übrige ausgesagt wird, ohne dass es selbst wieder von einem andern ausgesagt würde. Darum müssen wir zuerst über dieses Bestimmungen treffen, da das erste Substrat am meisten 1029 a Wesenheit zu sein scheint. Als Substrat nun wird in gewisser Weise die Materie bezeichnet, in anderer Weise die Form, und drittens das aus beiden hervorgehende. Ich verstehe aber unter Materie z. B. das Erz, unter Form die Gestalt seines Bildes, unter dem aus beiden hervorgehenden die Bildsäule als con-

cretes Ganze. Wenn nun die Form früher und mehr seiend ist als die Materie, so muss sie auch aus demselben Grunde früher sein als das aus beiden hervorgehende.

Für jetzt ist nun also in den allgemeinsten Umrissen bezeichnet, was etwa die Wesenheit ist, dass sie nämlich das ist, was selbst nicht von einem Substrat, sondern wovon vielmehr das andere ausgesagt wird; indes darf man nicht hierbei allein stehn bleiben, weil es noch nicht genügt. Denn diese Bestimmung selbst ist unklar, und es würde danach auch die Materie zur Wesenheit werden; denn wenn diese nicht Wesenheit ist, so entgeht uns, was sonst Wesenheit sein sollte. Denn wenn das Uebrige hinweggenommen wird, so bleibt offenbar nichts zurück. Denn das andere besteht in Affectionen oder Erzeugnissen oder Vermögen der Körper; die Länge und Breite und Tiefe sind gewisse Quantitäten, aber nicht Wesenheiten, da nicht das Quantum, sondern vielmehr dasjenige Wesenheit ist, an dem als erstem das Quantum sich findet. Wenn wir aber Länge und Tiefe und Breite hinwegnehmen, so sehen wir nichts übrig bleiben als dasjenige, was es auch irgend sein mag, das durch diese bestimmt ist; so dass, wenn man die Sache so betrachtet, nothwendig die Materie als einzige Wesenheit erscheinen muss. Ich nenne aber Materie das, was an sich weder als etwas noch als ein irgend wie großes noch durch irgend ein anderes der Prädicate bezeichnet wird, durch welche das Seiende bestimmt ist. Es giebt nämlich etwas, von dem ein jedes dieser Prädicate ausgesagt wird und dessen Sein verschieden ist von dem eines jeden der Prädicate. Denn die andern Prädicate werden von der Wesenheit ausgesagt, diese aber von der Materie. Daher denn das Letzte an sich weder ein bestimmtes Was, noch ein Quantum noch sonst irgend etwas ist. Aber auch die Verneinungen davon sind nicht dieses Letzte, da auch diese ihm nur in accidentellem Sinne zukommen können. Wenn man also von diesem Gesichtspuncte aus die Sache betrachtet, so ergiebt sich, dass die Materie Wesenheit ist. Das ist aber unmöglich. Denn selbständige Trennbarkeit und individuelle Bestimmtheit wird am meisten der Wesenheit zugeschrieben. Demnach würde man der Ansicht sein, dass die Form und das aus beiden hervorgehende mehr Wesenheit sei als die Materie. Die aus beiden hervorgehende Wesenheit nun, ich meine die aus der Materie und der Form bestehende, müssen wir bei Seite setzen, da sie später und

deutlich ist. Auch die Materie ist gewissermaßen deutlich offenbar. Ueber die dritte aber müssen wir Untersuchung anstellen, denn sie ist die schwierigste. Es wird nun aber allgemein anerkannt, dass es gewisse Wesenheiten der sinnlichen Dinge giebt; auf diese Wesenheiten müssen wir daher zuerst die Forschung richten.

Capitel IV.

[] Denn es ist förderlich, zu dem Erkennbareren überzugehn. 1029 b Denn das Lernen geht bei allen so vor sich, dass sie durch das seiner Natur nach weniger Erkennbare zu dem mehr Erkennbaren fortschreiten, und wie es beim Handeln darauf ankommt, von dem für den Einzelnen Guten ausgehend zu bewirken, dass das schlechthin Gute dem Einzelnen gut sei, so muss man beim Lernen von dem für den Einzelnen Erkennbaren ausgehend bewirken, dass das der Natur nach Erkennbare für den Einzelnen erkennbar werde. Freilich ist das, was für den einzelnen erkennbar und erstes ist, oft an sich sehr wenig erkennbar und enthält wenig oder nichts vom Seienden; aber dennoch muss man versuchen von dem an sich zwar wenig Erkennbaren, für den Einzelnen aber Erkennbaren das allgemein Erkennbare zu erkennen, indem man, wie gesagt, durch jenes selbst zu diesem übergeht.

[Da wir im Anfang unterschieden, auf wie viele Weisen wir die Wesenheit bestimmen, und für eine darunter das Wesenswas galt, so müssen wir dieses betrachten][1]. Zuerst nun wollen wir darüber einiges im Allgemeinen sagen, nämlich dass das Wesenswas für ein jedes Ding[2]) das ist, als welches es an sich bezeichnet wird. Denn das Du-sein ist nicht dasselbe mit dem Gebildetsein; denn nicht insofern du du bist, bist du gebildet; was du also an und für dich bist, das ist dein Wesenswas. Aber auch nicht dieses alles. Denn das ist nicht Wesenswas, was etwas in der Weise an sich ist, wie die Fläche ein Weißes ist; denn Fläche-sein ist nicht Weißes-sein. Aber auch nicht das aus beiden bestehende, das

---

[1]) Die eingeklammerten Worte stehen in den Handschriften unpassend weiter oben an der mit [] bezeichneten Stelle und sind daher von B. hierher gestellt. Vgl. Komm. S. 303.

[2]) B. liest „für ein jedes Ding (ἑκάστῳ) das" für das überlieferte „jedes Ding (ἕκαστον) als das"; vgl. Komm. S. 304.

weiſse-Fläche-sein ist das Wesenswas. Warum? Weil das zu bestimmende selbst mit darin enthalten ist. Der Begriff also ist für ein jedes Ding Begriff des Wesenswas, in welchem es nicht selbst mit enthalten ist, während er es doch bezeichnet. Wenn daher weiſse-Fläche-sein dasselbe sein sollte mit ebene-Fläche-sein, so müsste weiſs-sein und eben-sein eins und dasselbe sein.

Da es aber auch nach den anderen Kategorien Zusammengesetztes giebt — denn ein Substrat giebt es für ein jedes, wie für das Qualitative, das Quantitative, das Wann, das Wo und die Bewegung — so ist zu fragen, ob es für ein jedes derselben einen Begriff des Wesenswas giebt, und ob auch für sie ein Wesenswas vorhanden ist, z. B. ob für weiſser Mensch ein Wesenswas, weiſser Mensch sein, vorhanden ist. Man setze dafür den Namen Kleid. Was ist nun das Kleid-sein? Aber dies gehört ja gar nicht zu dem, was an sich ausgesagt wird. Indessen das „nicht an sich" wird in zweierlei Bedeutungen gebraucht, einmal so, dass es eine Hinzufügung bezeichnet, einmal so, dass es sie nicht bezeichnet. Denn einerseits wird einiges als „nicht an sich" bezeichnet darum, weil es selbst an einem andern, welches definirt wird, haftet, z. B. wenn Jemand das weiſs-sein definirend den Begriff von weiſser Mensch angäbe; andererseits deshalb, weil ein anderes, welches definirt wird, ihm anhaftet, z. B. wenn Kleid bedeutete weiſser 1030a Mensch, und man definirte Kleid als ein weiſses; aber weiſser Mensch ist zwar ein weiſses, aber doch nicht das weiſs-sein. Giebt es nun aber für das[1]) Kleid-sein überhaupt[2]) ein Wesenswas oder nicht? Denn das Wesenswas ist ein einzelnes Etwas[3]); wenn aber etwas nur von einem andern ausgesagt wird, so ist es nicht ein einzelnes Etwas; z. B. der weiſse Mensch ist nicht ein einzelnes Etwas, da ja ein einzelnes Etwas zu sein nur den Wesenheiten zukommt. Ein Wesenswas giebt es also von allen denjenigen, deren Begriff Wesensbestimmung ist. Eine Wesensbestimmung aber giebt es nicht überall da, wo überhaupt ein Name mit einem Begriffe dasselbe bezeichnet (sonst würden ja alle Begriffe Wesensbestimmungen sein; denn es würde für jeden beliebigen Begriff einen gleichbedeutenden Namen geben,

---

[1]) „für das" (τῷ) für „das" (τό).

[2]) „entweder" (ἢ) vor „überhaupt" (ὅλως) getilgt; vgl. Komm. S. 308.

[3]) „einzelnes Etwas" (τόδε τι) für „Etwas" (τι).

so dass auch die Ilias eine Wesensbestimmung würde), sondern wo er Begriff eines Ersten ist; der Art aber ist alles, was nicht dadurch bezeichnet wird, dass es von einem von ihm selbst verschiedenen Substrate ausgesagt wird. — Es giebt also ein Wesenswas für nichts, was nicht Art eines Geschlechtes ist, sondern nur für diese allein; denn diese werden ja nicht bezeichnet als der Theilnahme nach seiend und als Affection noch als Accidens. Einen Begriff nun, der die Bedeutung angiebt, eine Nominaldefinition, wird es auch von jedem der übrigen geben, wenn es einen Namen giebt, nämlich die Angabe, dass dieses diesen beigelegt wird, oder statt der einfachen Angabe eine genauere; eine Wesensbestimmung aber wird es dafür nicht geben, noch ein Wesenswas. — Doch es wird wohl Wesensbegriff wie auch das Was in mehreren Bedeutungen gebraucht. Denn das Was bezeichnet in der einen Bedeutung die Wesenheit und das individuelle Etwas, in einer anderen ein jedes der Prädicate, Quantitatives, Qualitatives und was sonst der Art ist. Wie nämlich das Sein allen zukommt, aber nicht auf gleiche Weise, sondern den einen in ursprünglicher, den andern in abgeleiteter Weise, so kommt auch das Was schlechthin der Wesenheit zu, in gewissem Sinne aber auch dem andern. Denn auch bei dem Qualitativen würden wir fragen, was es ist, so dass auch das Qualitative ein Was ist, aber nicht ein Was schlechthin; sondern wie vom Nichtseienden einige in begrifflich allgemeiner Weise sagen, es sei, nicht schlechthin, sondern eben nichtseiendes, ebenso verhält es sich bei dem Qualitativen. Man muss nun zwar auch untersuchen, wie man sich über jede Sache auszudrücken hat, indessen doch nicht so sehr, als wie es sich mit der Sache verhält. So wird denn also, da deutlich ist, was wir meinen, das Wesenswas im ersten und absoluten Sinne der Wesenheit zukommen, dann auch dem übrigen, in ähnlicher Weise wie das Was, nämlich nicht schlechthin als Wesenswas, sondern als qualitatives oder quantitatives Wesenswas. Denn entweder muss man sagen, dies sei nur dem gleichen Namen nach Seiendes, oder durch Hinzufügung und Weglassung, wie auch das Nichterkennbare erkennbar. Das Wahre freilich ist, dass es weder bloſs gleichnamig noch identisch ist, sondern so, wie man vieles ärztlich nennt, 1030b weil es sich auf eins und dasselbe bezieht ohne eins und dasselbe zu sein, aber doch auch nicht nach bloſser Namensgleichheit. Denn ärztlich nennt man einen Körper, ein Werk, ein Geräth

nicht nach bloſser Namensgleichheit, auch nicht nach Wesenseinheit, sondern nach der Beziehung auf eines.

Doch auf welche von beiden Weisen sich auch jemand hierüber aussprechen mag, ist gleichgültig; das aber ist offenbar, dass die Wesensbestimmung im ersten und absoluten Sinne und das Wesenswas den Wesenheiten angehört; indes auf ähnliche Weise kommt es auch den übrigen Dingen zu, nur nicht im ersten und eigentlichen Sinne. Denn es ist nicht nothwendig, wenn wir dieses Ding setzen, dass dasjenige Wesensbestimmung desselben sei, was dem Begriff nach dasselbe bezeichnet, sondern einem bestimmten Begriffe nach. Dies findet aber dann statt, wenn es der Begriff ist von etwas, das eins ist, nicht dem bloſsen Zusammenhange nach wie die Ilias, noch durch Verbindung, sondern in allen Bedeutungen, in welchen das Eins gebraucht wird. Das Eins aber wird gebraucht wie das Seiende. Das Seiende aber bezeichnet theils ein bestimmtes Etwas, theils ein Quantitatives, theils ein Qualitatives. Darum wird es auch von weiſser-Mensch einen Begriff und eine Wesensbestimmung geben, aber in anderer Weise von dem Weiſsen und von der Wesenheit.

Capitel V.

Wenn man den durch Hinzufügung von Merkmalen entstehenden Begriff nicht für Wesensbestimmung anerkennen will, so entsteht die schwierige Frage, für welche unter den nicht einfachen, sondern durch Verbindung entstehenden Dingen eine Wesensbestimmung stattfinden solle. Denn durch Hinzufügung von Merkmalen muss man nothwendig den Begriff derselben erklären. Ich meine z. B., es existirt Auge und Schiefheit, und Scheelheit als das aus beiden zusammengesetzte, indem das eine an dem andern ist. Und zwar ist nicht in accidenteller Weise die Schiefheit oder die Scheelheit Affection des Auges, sondern an sich, auch nicht so, wie das Weiſse am Kallias oder am Menschen, weil Kallias weiſs ist, dessen Accidens es ist ein Mensch zu sein, sondern wie das Männliche am Thiere und das Gleiche an der Quantität und alles, von dem man sagt, dass es einem andern an sich zukomme. Darunter versteht man nämlich alles dasjenige, in welchem der Begriff oder der Name dessen, an welchem es eine Affection ist, enthalten ist, und was man nicht abgetrennt davon erklären kann, wie man

wohl das Weiſse erklären kann ohne den Menschen, aber nicht das Weibliche ohne das Thier. Von diesen hat also entweder keins ein Wesenswas und eine Wesensbestimmung, oder es hat dieselben auf andere Weise, wie wir erörtert haben.

In Beziehung hierauf entsteht auch noch eine andere Schwierigkeit. Wenn nämlich scheeles Auge und schiefes Auge eins und dasselbe ist, so müsste ja auch scheel und schief einerlei sein. Ist dies aber nicht der Fall, weil man ja scheel unmöglich denken kann ohne das hinzuzudenken, dessen Affection an sich es ist (denn das Scheele ist Schiefheit am Auge), so darf man „scheeles Auge“ entweder gar nicht sagen, oder es ist darin zweimal dasselbe gesagt, nämlich „schiefes Auge Auge“. Denn „scheeles Auge“ ist soviel wie „schiefes Auge Auge“. Darum ist es unstatthaft, dass es von dergleichen ein Wesenswas geben sollte, weil ein Fortschritt ins unendliche eintreten würde; denn in dem scheelen Auge Auge würde wieder etwas anderes enthalten sein. 1031 a

Es erhellt also, dass nur von der Wesenheit eine Wesensbestimmung existirt. Denn soll auch für die übrigen Kategorien eine Wesensbestimmung sein, so müsste man dieselbe durch Hinzufügung erklären, z. B. für das Qualitative[1]) und das Ungerade; denn dies lässt sich ebenso wenig ohne die Zahl denken wie das Weibliche ohne das Thier. Mit dem Ausdrucke aber „durch Hinzufügung“ meine ich solche Fälle, in welchen man zweimal dasselbe sagen muss, wie in den genannten. Ist dies aber wahr, so wird es auch für die Verbindung, z. B. ungerade Zahl, kein Wesenswas geben, sondern es verbirgt sich hier, dass die Begriffe nicht genau ausgesprochen werden. Giebt es aber auch hiervon Begriffe, so sind sie es entweder in anderer Weise, oder man muss, wie gesagt, erklären, dass Wesensbestimmung und Wesenswas in mehreren Bedeutungen gebraucht wird; wonach es dann in der einen Bedeutung nur von den Wesenheiten ein Wesenswas und eine Wesensbestimmung geben würde, in einer andern Bedeutung aber auch von den andern Kategorien.

Hieraus ist also klar, dass die Wesensbestimmung der Begriff des Wesenswas ist, und das Wesenswas entweder allein oder vorzugsweise und zuerst und schlechthin für die Wesenheiten statt findet.

---

[1]) Für „für das Qualitative“ (τοῦ ποιοῦ) vermuthet B. „für das Gerade“ (τοῦ ἀρτίου); vgl. Komm. S. 315.

Capitel VI.

Ob aber jedes einzelne Ding und sein Wesenswas identisch ist oder verschieden, muss untersucht werden, weil dies für die Untersuchung der Wesenheit förderlich ist; denn jedes einzelne Ding gilt für nichts anderes als für seine eigene Wesenheit, und das Wesenswas wird eben als die Wesenheit jedes einzelnen bezeichnet.

Bei dem nun, was nur accidentelle Geltung hat, würde man Ding und Wesenswas für verschieden halten, z. B. weiſser Mensch für verschieden von weiſser-Mensch-sein. Denn wäre dies dasselbe, so würde auch Mensch-sein und weiſser-Mensch-sein dasselbe sein; denn Mensch und weiſser Mensch ist ja, wie man sagt, dasselbe, also würde auch weiſser-Mensch-sein und Mensch-sein dasselbe sein. Aber es folgt nicht mit Nothwendigkeit, dass Ding und Wesenswas bei Accidenzen dasselbe sei, denn in den Prämissen ist nicht auf gleiche Weise das Prädicat dem Subject identisch. Vielleicht würde man aber dafür halten, es ergäbe sich, dass die Prädicate identisch seien, wenn sie beide in den Prämissen ein Accidens des Subjectes sind, z. B. weiſs-sein und gebildet-sein; aber das glaubt niemand.

Ist aber bei demjenigen, was als an sich seiend bezeichnet wird, nothwendig das Ding und sein Wesenswas dasselbe? Z. B. wenn es gewisse Wesenheiten giebt, vor denen nicht andere Wesenheiten und Naturen als frühere bestehen, in welcher Weise manche den Ideen Sein zuschreiben? Denn wäre das Gute selbst und das Gut-sein, das Thier und das Thier-sein, das Seiende und das 1031 b Seiende-sein verschieden, so würden andere Wesenheiten und Naturen und Ideen auſser den behaupteten vorhanden sein, und diese würden frühere Wesenheiten sein, sofern ja das Wesenswas Wesenheit ist. Sind diese nun getrennt von einander, so würde es von dem einen keine Wissenschaft geben, und das andere würde nichts seiendes sein (ich verstehe nämlich unter getrennt sein, wenn weder dem Guten selbst das gut-sein zukommt, noch diesem, dass es als Gutes existirt); denn Wissenschaft findet bei einem jeden Gegenstande dann statt, wenn wir sein Wesenswas erkannt haben. Wie es sich nun aber bei dem Guten verhält, so auf gleiche Weise bei

allem anderen; wenn daher das gut-sein nicht das Gute ist, so ist auch nicht das Seiende-sein das Seiende, noch das Eins-sein das Eins, und auf gleiche Weise wird[1]) überhaupt jedes Wesenswas sein oder keines, so dass, wenn das seiend-sein nicht seiendes ist, auch kein anderes Wesenswas seiend ist. Ferner, wem das gut-sein nicht zukommt, das ist nicht gut. Also ist das Gute und gut-sein, das Schöne und schön-sein nothwendig eins und dasselbe und so alles, was nicht in Beziehung auf ein anderes ausgesagt wird, sondern an sich und unbedingt. Denn es genügt schon, wenn dies statt findet, mag es auch keine Ideen geben; noch mehr aber wohl, wenn es Ideen giebt. Zugleich erhellt, dass sofern es Ideen giebt in der Weise, wie einige behaupten, das Substrat nicht Wesenheit ist; denn diese müssen Wesenheiten sein, aber nicht in Beziehung auf ein Substrat, weil sie sonst nur durch Theilnehmung an etwas Anderem existiren würden. Wie nun aus diesen Gründen jedes einzelne Ding und sein Wesenswas eins und dasselbe ist, nicht bloſs in accidenteller Weise, so auch darum, weil ein Ding erkennen heiſst sein Wesenswas erkennen. Also auch durch Induction[2]) muss sich beides als identisch erweisen.

Bei dem aber, was nur als Accidens ausgesagt wird, z. B. gebildet oder weiſs, ist es nicht wahr zu sagen, dass das Ding selbst und das Wesenswas dasselbe sei, darum weil das Accidens eine zweifache Bedeutung hat; denn weiſs heiſst sowohl das, woran das Accidens haftet, als auch dieses Accidens selbst. Also ist hier das Wesenswas und das Ding selbst in einer Hinsicht dasselbe, in der andern Hinsicht nicht dasselbe. Denn Mensch-sein und weiſser-Mensch-sein ist dem Wesenswas nach nicht dasselbe, sondern nur der Affection nach ist es dasselbe.

Unstatthafte Folgerungen würden sich auch ergeben, wenn man für jedes einzelne Wesenswas einen besonderen Namen setzen wollte. Denn dann würde noch auſser diesem ein anderes Wesenswas sein, z. B. für das Wesenswas des Pferdes wieder ein anderes Wesenswas. Was hindert denn vielmehr, dass nicht unmittelbar und sogleich manches ein Wesenswas sei, da ja das Wesenswas Wesenheit ist? Ja sogar nicht nur eins ist es mit den an sich

---

[1]) „wird sein" (ἔσται) statt „ist" (ἔστιν).

[2]) So übersetzte B. κατὰ τὴν ἔκθεσιν nach Alexander. Anders im Komm. S. 318 fg.: „auch wenn man es als getrennt setzt".

1032a seienden Dingen), sondern auch ihr Begriff ist derselbe, wie schon aus dem Gesagten erkennbar ist; denn nicht in der Weise des accidentellen Seins ist Eins-sein und Eins identisch. Ferner, wäre es ein anderes, so würde ein Fortschritt ins unendliche entstehn; denn das eine wäre dann das Wesenswas des Eins, das andere das Eins selbst, daher dann von jenem wieder dasselbe gelten würde.

Dass nun bei demjenigen, was als ein Erstes und ein an sich seiendes bezeichnet wird, die Wesenheit des Einzelnen mit dem Einzelnen selbst eins und dasselbe ist, das ist offenbar. Die sophistischen Gegengründe aber gegen diese Behauptung werden offenbar durch dieselbe Lösung gehoben, und so auch die Frage, ob Sokrates und Sokrates-sein dasselbe ist. Denn es macht keinen Unterschied, welche Beispiele jemand zu seiner Frage oder zu seiner Lösung wählt. Inwiefern also das Einzelne und sein Wesenswas dasselbe ist und inwiefern nicht, ist hiermit erklärt.

Capitel VII.

Das Werdende wird theils durch Natur, theils durch Kunst, theils von Ungefähr. Alles Werdende aber wird durch etwas und aus etwas und etwas. Etwas aber meine ich nach jeder Kategorie; denn es wird entweder ein bestimmtes dies oder irgendwie beschaffen oder irgendwie groſs oder irgendwo. Das natürliche Werden nun ist dasjenige, welches aus der Natur hervorgeht; dasjenige, woraus etwas wird, ist nach unserem Ausdruck der Stoff, das, wodurch es wird, ist etwas von Natur Seiendes, dasjenige, was es wird, ist Mensch, Pflanze oder sonst etwas von dem, was wir im strengsten Sinne als Wesenheiten bezeichnen. Alles aber, was wird, sei es durch Natur, sei es durch Kunst, hat einen Stoff; denn ein jedes Werdende hat die Möglichkeit sowohl zu sein als auch nicht zu sein, und das ist in einem jeden der Stoff. Ueberhaupt aber ist sowohl das, woraus etwas wird, als das, wonach es wird, Natur (denn das werdende, z. B. Pflanze oder Thier, hat Natur) und ebenso auch das, wodurch etwas wird, nämlich die als formgebend bezeichnete gleichartige Wesenheit; diese aber ist in einem anderen. Denn ein Mensch erzeugt einen Menschen. So also wird durch die Natur das Werdende.

Die andern Arten des Werdens heiſsen Werkthätigkeiten. Alle Werkthätigkeiten aber gehen entweder von der Kunst oder

von dem Vermögen oder vom Denken aus. Manche darunter geschehen auf ähnliche Weise auch vom Ungefähr und durch Zufall, so wie es auch bei dem natürlich werdenden vorkommt; denn auch da giebt es einiges, welches ebensowohl aus Samen als ohne Samen entsteht. Dieses nun haben wir später zu untersuchen. Durch Kunst aber entsteht dasjenige, dessen Form in der Seele vorhanden 1032 b ist. Form nenne ich das Wesenswas eines jeden Dinges und seine erste Wesenheit. Auch das Entgegengesetzte nämlich fällt gewissermaſsen unter dieselbe Form; denn der Privation Wesenheit ist die entgegengesetzte Wesenheit; z. B. Gesundheit ist Wesenheit der Krankheit, denn durch Abwesenheit derselben wird die Krankheit erklärt. Die Gesundheit aber ist der Begriff in der Seele und in der Wissenschaft. Es entsteht nun das Gesunde durch folgenden Gang des Denkens. Da das und das Gesundheit ist, so muss, wenn dieses gesund werden soll, dieses bestimmte stattfinden, z. B. Gleichmaſs. Soll aber dies stattfinden, so muss Wärme vorhanden sein. Und so schreitet man im Denken immer fort, bis man zuletzt zu dem hingeführt hat, was man selbst hervorbringen kann. Dann wird nun die von hier aus ausgehende und zum Gesundmachen fortschreitende Bewegung Werkthätigkeit genannt. Es ergiebt sich also, dass gewissermaſsen die Gesundheit aus der Gesundheit hervorgeht, und das Haus aus dem Hause, nämlich das stoffliche aus dem nichtstofflichen; denn die Heilkunst und die Baukunst ist die Form der Gesundheit und des Hauses, Wesenheit ohne Stoff aber nenne ich das Wesenswas.

Das Werden und die Bewegung heiſst theils Denken, theils Werkthätigkeit; nämlich die vom Prinzipe und der Form ausgehende Bewegung Denken, dagegen diejenige, welche von dem ausgeht, was für das Denken das Letzte ist, heiſst Werkthätigkeit; dasselbe gilt auch von jedem andern, das zwischen dem Anfangs- und Endpuncte liegt. Ich meine z. B. so. Wenn dieser gesund werden soll, so wird er in Gleichmaſs kommen müssen. Was heiſst nun in Gleichmaſs kommen? Das und Das. Dies wird aber stattfinden, wenn er in Wärme kommt. Was heiſst nun aber dies? Das und Das. Dies ist aber dem Vermögen nach vorhanden, und dies steht bereits in unserer Gewalt.

Das werkthätige nun und das, wovon die Bewegung des Gesundmachens ausgeht, ist, wenn es durch Kunst geschieht, die Form in der Seele; geschieht es aber von Ungefähr, so liegt der

Ursprung der Bewegung in demjenigen, was bei dem der Kunst gemäfs werkthätigen den Anfang der Thätigkeit ausmacht; wie man beim Heilen den Anfang etwa mit dem Erwärmen und dies durch Reibung hervorbringt. Die Wärme nun in dem Körper ist entweder ein Theil der Gesundheit, oder es folgt ihr selbst unmittelbar oder durch mehrere Mittelglieder etwas der Art, was ein Theil der Gesundheit ist. Dieses Werkthätige ist das äufserste und ist selbst gewissermafsen[1]) ein Theil der Gesundheit; ebenso sind es beim Hause z. B. die Steine und so bei allem andern. Es ist also, wie man gewöhnlich sagt, unmöglich, dass etwas werde, wenn nicht schon etwas vorher vorhanden war. Dass also ein Theil nothwendig vorhanden sein muss, ist erkennbar; denn der Stoff ist ein Theil, er ist in dem werdenden vor- 1033a handen und er wird. Aber auch von dem im Begriffe enthaltenen muss etwas vorher vorhanden sein. So geben wir bei den ehernen Kreisen auf beide Weisen an, was sie sind, sowohl indem wir den Stoff bezeichnen, dass es Erz ist, als auch die Form, dass es eine solche Figur ist, und dies ist die erste Gattung, in welcher es gesetzt wird. Der eherne Kreis enthält also in seinem Begriffe den Stoff.

Einiges nun, was aus etwas als seinem Stoffe wird, nennt man, wenn es geworden ist, nicht mit dem Namen des Stoffes selbst, sondern nur nach dem Namen desselben, z. B. die Bildsäule nicht Stein, sondern steinern. Hingegen der Mensch, der gesund wird, wird nicht als das bezeichnet, woraus er wird. Der Grund davon aber liegt darin, dass das Werdende sowohl aus der Privation als aus dem Substrate wird, welches wir Stoff nennen; z. B. sowohl der Mensch als der Kranke wird gesund. Indessen sagt man doch mehr, dass etwas aus der Privation wird, z. B. aus krank gesund, als aus Mensch. Darum nennt man nicht den Kranken gesund, wohl aber den Menschen, indem man sagt gesunder Mensch. Wo aber die Privation undeutlich und unbenannt ist, wie z. B. beim Erze der Mangel irgend einer Gestalt oder bei Backsteinen und Holz der Mangel der Form des Hauses, da scheint das Werdende aus diesen hervorzugehn, wie dort der gesunde aus dem kranken. Wie also dort das Gewordene nicht den Namen

[1]) „selbst gewissermafsen" (αὐτό πως) statt „das so beschaffene" (τὸ οὕτως); vgl. Komm. S. 323.

dessen führt, woraus es geworden ist, so heißt auch hier die Bildsäule nicht Holz, sondern mit einer Umbildung des Wortes hölzern, und ehern, aber nicht Erz, steinern, aber nicht Stein, und das Haus backsteinern, nicht Backsteine. Denn wenn man die Sache genau ins Auge fasst, so würde man nicht einmal schlechthin sagen können, dass die Bildsäule **aus** Holz oder das Haus **aus** Backsteinen wird; denn das Werdende muss werden, indem sich dabei dasjenige, **woraus** es wird, verändert, aber nicht bleibt. Um deswillen drückt man sich so aus.

Capitel VIII.

Indem nun das Werdende durch etwas wird (darunter verstehe ich das, von dem der Anfang des Werdens ausgeht) und aus etwas (dies mag aber nicht die Formberaubung, sondern der Stoff sein; denn wir haben schon erklärt, wie wir dies meinen) und etwas wird (nämlich Kugel oder Kreis oder sonst anderes der Art), so macht der Werkthätige so wenig wie den Stoff, das Erz, ebenso wenig auch die Kugel, ausgenommen im accidentellen Sinne, weil die eherne Kugel eine Kugel ist und er jene macht. Denn dies individuelle Etwas machen heißt aus dem allgemeinen Substrate dies individuelle Etwas hervorbringen. Ich meine, das Erz rund machen heißt nicht das Runde oder die Kugel machen, sondern etwas anderes, nämlich diese Form, in einem andern hervorbringen. Denn wenn man auch diese, die Form, hervorbrächte, so müsste **man** sie aus einem andern hervorbringen, denn dies war vorausgesetzt; z. B. man macht eine eherne Kugel so, dass man aus diesem, nämlich dem Erze, dies macht, nämlich die Kugel. Wenn man nun auch dies selbst wieder macht, so müsste man es offenbar auf dieselbe Weise machen, und es würde so das Werden ins unendliche fortschreiten. Es ist also offenbar, dass die Form, oder wie man sonst die Gestaltung des Sinnlichen nennen soll, nicht wird, und dass es keine Entstehung derselben giebt, und dass ebenso wenig das Wesenswas entsteht; denn dies, die Form, ist vielmehr dasjenige, was **in** einem andern wird, durch Kunst oder durch Natur oder durch das Vermögen des Hervorbringens. Wohl aber macht der werkthätige, dass die eherne Kugel ist, er macht sie nämlich aus Erz und Kugel; denn in dies einzelne bringt er die Form hinein, und das daraus hervorgehende ist eherne

1033 b

Kugel. Sollte es aber für das Kugel-sein überhaupt eine Entstehung geben, so müsste etwas aus etwas werden; denn alles, was entsteht, muss theilbar sein, und es muss das eine dies, das andere das sein, ich meine das eine Stoff, das andere Form. Wenn nun Kugel die Figur ist, welche vom Mittelpuncte aus nach allen Seiten gleiche Entfernung hat, so ist dabei eines dasjenige, an dem das wird, was der werkthätige hervorbringt, das andere das, was an jenem ist, das Ganze aber ist das Gewordene, z. B. die eherne Kugel. Aus dem Gesagten erhellt also, dass dasjenige, was wir als Form oder Wesenheit bezeichnen, nicht wird, wohl aber die nach ihr benannte Vereinigung, und dass in jedem werdenden ein Stoff vorhanden ist, und das eine dies, das andere das ist.

Giebt es nun eine Kugel aufser den einzelnen Kugeln oder ein Haus aufser den Steinen? Wenn es sich so verhielte, so würde nicht einmal ein einzelnes Etwas entstehn, vielmehr bezeichnet die Form eine Qualität, aber ist nicht ein Etwas und ein bestimmtes, sondern man macht und erzeugt aus diesem Etwas ein so beschaffenes, und wenn es erzeugt ist, so ist es ein so beschaffenes Etwas. Dies ganze concrete Etwas, Kallias oder Sokrates, ist nun wie diese einzelne bestimmte eherne Kugel, der Mensch aber und das Thier ist wie eherne Kugel im Allgemeinen. So ist denn offenbar, dass die ideelle Ursache, wie manche die Ideen zu nennen pflegen, wenn es überhaupt Ideen an sich aufser den Einzeldingen giebt, für das Entstehen und die Wesenheiten nichts nützt, und dass die Ideen wenigstens nicht aus diesem Grunde selbständige Wesenheiten sein würden.

Bei manchen nun ist es sogar einleuchtend, dass das Erzeugende zwar von derselben Qualität ist wie das Erzeugte, aber doch nicht dasselbe, und nicht eins mit ihm der Zahl, sondern nur der Form nach, z. B. bei den natürlichen Dingen; denn der Mensch erzeugt wieder einen Menschen, wofern nicht etwas gegen die Natur geschieht, wie wenn ein Pferd einen Maulesel erzeugt. Aber auch hierbei ist ein ähnliches Verhältnis. Denn dasjenige, was das gemeinschaftliche für Pferd und Esel sein würde, dieses nächste 1034a Geschlecht, hat keinen Namen, es würde aber wohl beides enthalten, wie eben der Maulesel. Daher ist denn offenbar, dass es nicht nöthig ist eine Form als Urbild aufzustellen (denn am meisten würde man ja in diesen Fällen es bedürfen; denn dies sind vorzugsweise Wesenheiten), sondern es genügt, dass das Erzeugende

hervorbringe und Ursache der Form an der Materie sei. Das concrete Ganze nun, die so und so beschaffene Form in diesem Fleisch und diesen Knochen, ist Kallias und Sokrates. Und verschieden ist es durch den Stoff, denn dieser ist ein verschiedener, identisch durch die Form, denn die Form ist untheilbar.

Capitel IX.

Man könnte fragen, wie es kommt, dass einiges sowohl durch Kunst als auch von Ungefähr entsteht, z. B. Gesundheit, anderes nicht, z. B. ein Haus. Der Grund liegt darin, dass die Materie, welche beim Hervorbringen und Entstehen dessen, was durch Kunst entsteht, den Anfang des Entstehens bildet, und in welcher ein Theil des Dinges selbst vorhanden ist, zum Theil so beschaffen ist, dass sie sich aus sich selbst bewegen kann, zum Theil nicht, und die erstere wieder zum Theil fähig ist sich auf diese bestimmte Weise zu bewegen, zum Theil unfähig. Denn vieles ist zwar einer Bewegung durch sich selbst fähig, aber nicht dieser bestimmten, z. B. der des Tanzens. Wo nun also die Materie diese Beschaffenheit hat, wie z. B. die Steine, da ist es nicht möglich, dass es auf diese bestimmte Weise bewegt werde, außer durch ein anderes; auf eine andere Weise aber ist es allerdings möglich, dass es durch sich selbst bewegt werde; ebenso verhält es sich mit dem Feuer. Deshalb kann das eine nicht entstehen ohne einen Künstler, das andere aber kann ohne ihn entstehen; denn es wird durch solches bewegt werden, was zwar die Kunst nicht besitzt, aber entweder selbst bewegt werden kann oder durch anderes, das ebenfalls die Kunst nicht besitzt, oder durch einen Theil.

Aus dem Gesagten ist auch klar, dass alles gewissermaßen aus gleichnamigen entsteht, wie das, was durch die Natur entsteht, *wie[1]) z. B. das Haus aus einem Hause im Geiste des Künstlers[2]) (denn die Kunst ist die Form) oder aus einem gleichnamigen[3])

---

[1]) „entweder aus einem gleichnamigen Theile“ (ἢ ἐκ μέρους ὁμωνύμου) mit Christ gestrichen.

[2]) ἢ ὑπὸ τοῦ schwerlich richtig, darum freier übersetzt nach dem Zusammenhange.

[3]) „gleichnamigen“ (ὁμωνύμου) mit Christ eingesetzt nach dem συνωνύμου Alexanders und nach 1034 a 23.

Theile oder aus etwas, das einen Theil enthält, falls es nicht accidentell entsteht. Denn die Ursache der Erzeugung ist der erste wesentliche Theil. So ruft die in der Bewegung enthaltene Wärme Wärme im Körper hervor; diese aber ist entweder Gesundheit oder ein Theil von ihr, oder es folgt auf sie ein Theil der Gesundheit oder die Gesundheit selbst. Deshalb wird auch von der Wärme gesagt, sie erzeuge jene, wenn sie das erzeugt, worauf die Gesundheit[1]) folgt und wovon sie ein Accidens ist. Es ist daher wie bei den Schlüssen das Prinzip von allem die Wesenheit; denn wie aus dem Was die Schlüsse abgeleitet werden, so hier die Entstehungen.*

Auf ähnliche Weise verhält es sich auch mit dem durch die Natur entstehenden. Denn der Same bringt in der Weise her- 1034b vor, wie der Künstler das Kunstwerk. Er hat nämlich die Form dem Vermögen nach in sich, und dasjenige, wovon der Same ausgeht, ist in gewisser Weise ein gleichnamiges. Freilich darf man nicht verlangen, dass in allen Fällen etwas so entstehe, wie der Mensch aus dem Menschen (denn auch die Frau wird vom Manne erzeugt, und deshalb wird nicht der Maulesel vom Maulesel erzeugt), sondern dieser Act der Erzeugung findet nur da statt, wo keine Abnormität ist.

Wo nun aber etwas von Ungefähr entsteht, da verhält es sich wie dort; es findet nämlich ein Entstehen von Ungefähr bei dem statt, dessen Stoff auch aus sich selbst dieselbe Bewegung empfangen kann, in welche der Same ihn setzt; alles dagegen, bei dem dies nicht der Fall ist, kann unmöglich auf eine andere Weise entstehn als aus dem Erzeugenden[2]).

Aber nicht nur in Betreff der Wesenheit beweisen diese Gründe, dass die Form nicht entsteht, sondern sie gelten ebenso von allem, was ein Erstes ist, z. B. vom Quantitativen, Qualitativen und den übrigen Kategorien. Wie nämlich die eherne Kugel zwar entsteht, aber weder Kugel noch Erz, und ebenso beim Erz, wenn dies entsteht (immer nämlich muss der Stoff und die Form schon vorhanden sein), ebenso ist es beim Qualitativen und Quantitativen und in gleicher Weise bei den übrigen Kategorien. Denn es entsteht nicht das Qualitative, sondern Holz von solcher Qualität,

---

[1]) τὴν ὑγίειαν gestrichen und „die Gesundheit" (ἡ ὑγίεια) für „Wärme" (θερμότης) eingesetzt nach Bonitz im Komm. S. 330.

[2]) „ἢ ἐξ αὐτῶν cf. Alexander". B.

und nicht das Quantitative, sondern Holz oder Thier von solcher Quantität. Als Eigenthümlichkeit der Wesenheit muss man unter diesen herausheben, dass nothwendig eine andere in Wirklichkeit existirende Wesenheit vorher vorhanden sein muss, welche sie hervorbringt; z. B. ein Thier, wenn ein Thier entsteht. Beim Qualitativen und Quantitativen ist nicht nöthig, dass Etwas in Wirklichkeit, sondern nur dem Vermögen nach vorher vorhanden sei.

Capitel X.

Da aber die Wesensbestimmung ein Begriff ist, und jeder Begriff Theile hat, und der Theil des Begriffes zum Theil der Sache in dem gleichen Verhältnis steht wie der Begriff zur Sache, so entsteht nunmehr die Frage, ob der Begriff der Theile in dem Begriffe des Ganzen enthalten sein muss oder nicht. Bei einigen nämlich ist er offenbar darin enthalten, bei andern nicht. Denn der Begriff des Kreises enthält den der einzelnen Abschnitte nicht in sich, wohl aber der Begriff der Sylbe den der Sprachelemente, und doch wird ja ebenso gut der Kreis in die Abschnitte zerlegt, wie die Sylbe in die Sprachelemente. Ferner, wenn die Theile früher sind als das Ganze, und von dem rechten Winkel der spitze, von dem Thiere der Finger ein Theil ist, so würde der spitze Winkel früher sein als der rechte, und der Finger früher als der Mensch. Doch scheint vielmehr jenes früher zu sein; denn dem Begriff nach ist der spitze Winkel und der Finger abhängig von dem rechten Winkel und dem Thier, und auch darum sind diese früher, weil sie ohne jene sein können. Doch wird wohl Theil in verschiedenen Bedeutungen gebraucht, von denen die eine ist, dass er das Maſs der Quantität nach bezeichnet. Diese wollen wir aber jetzt bei Seite setzen und vielmehr nur untersuchen, woraus die Wesenheit als ihren Theilen besteht. Wenn nun eines 1035 a Materie ist, ein anderes Form, ein anderes deren Vereinigung, und Wesenheit sowohl die Materie ist als die Form und die Verbindung beider, so kann in manchen Fällen die Materie Theil von etwas genannt werden, in anderen Fällen nicht, sondern nur dasjenige, woraus der Begriff der Form besteht. Von der Schiefheit z. B. ist das Auge kein Theil, denn es ist die Materie, an welcher die Schiefheit vorkommt, wohl aber ist es ein Theil des Schielens.

Und ebenso ist das Erz ein Theil der gesammten, concreten Bildsäule, aber nicht ein Theil der Bildsäule, insofern unter dieser nur die Form verstanden ist. Denn man muss die Form und jedes Ding nach seiner Form bezeichnen, während das Materielle niemals an sich bezeichnet werden kann. Darum enthält der Begriff des Kreises den der Abschnitte nicht, wohl aber der Begriff der Sylbe den der Sprachelemente; denn die Sprachelemente sind Theile des Begriffes der Form und nicht Stoff, die Abschnitte aber sind Theile in dem Sinne, als sie der Stoff sind, an welcher die Form entsteht. Doch stehen auch sie der Form noch näher als das Erz für den Fall, dass die Rundung am Erze entsteht. In gewissem Sinne werden auch nicht alle Sprachelemente im Begriffe der Sylbe enthalten sein, wie etwa diese bestimmten einzelnen im Wachs oder in der Luft; weil diese bereits ebenfalls als sinnlicher Stoff Theile der Sylbe sind. So auch, wenn die Linie durch Zertheilung in die Hälfte, der Mensch durch Zerlegung in die Knochen und Sehnen und das Fleisch sich auflöst, so bestehen sie deshalb doch nicht aus diesen als aus Theilen der Wesenheit, sondern als aus dem Stoffe, und von der concreten Vereinigung sind sie Theile, aber darum sind sie nicht Theile der Form und des im Begriffe enthaltenen; und deshalb finden sie sich auch nicht im Begriffe. In einigen Begriffen also findet sich der Begriff solcher Theile, in anderen aber kann er sich nicht finden, wenn der Begriff nicht auf die mit der Materie zusammengefasste Form geht. Darum besteht denn einiges aus demjenigen als aus seinem Prinzipe, in das zerlegt es vergeht, anderes nicht. Was nämlich Zusammenfassung ist von Form und Stoff, wie das Scheele und der eherne Kreis, das vergeht durch Auflösung in diese Substrate, und der Stoff ist ein Theil von ihnen; was aber nicht mit der Materie zusammengefasst ist, sondern ohne Materie besteht, und dessen Begriff nur die Formbestimmung enthält, das vergeht nicht, entweder überhaupt nicht oder doch nicht auf diese Weise. Bei jenen ist daher das zu Grunde liegende[1]) Prinzip und Theil, von der Form aber ist dies weder Prinzip noch Theil. Und deshalb löst sich die irdene Bildsäule in Erde, die eherne[2]) Kugel in Erz

---

[1]) „Vielleicht ταῦτα zu lesen". B. — Im Kommentar S. 334 wird τὰ ὑλικά „das Materielle" für τὰ ὑφ' αὑτά zu lesen vorgeschlagen.

[2]) „eherne" (χαλκῆ) nach Alexander eingeschoben.

und Kallias in Fleisch und Knochen auf, und auf ähnliche Weise ferner der Kreis in die Kreisabschnitte, weil er etwas[1]) mit der Materie vereinigtes ist. Denn mit demselben Namen wird ja der 1035b Kreis seinem allgemeinen Begriffe nach und der einzelne benannt, weil es für das einzelne keine besonderen Namen giebt.

Hiermit ist allerdings schon die Wahrheit ausgesprochen, doch wollen wir, die Sache von neuem aufnehmend, uns noch deutlicher aussprechen. Diejenigen Theile, welche Theile des Begriffes sind und in welche der Begriff zerlegt wird, diese sind früher, entweder alle oder einige. Der Begriff des rechten Winkels wird aber nicht zerlegt in den des spitzen, sondern vielmehr der des spitzen in den des rechten; denn wer den spitzen Winkel definirt, gebraucht dabei den rechten Winkel; denn der spitze, definirt man, ist kleiner als der rechte. Ebenso verhält sich Kreis und Halbkreis; denn der Halbkreis wird durch den Kreis definirt und der Finger durch das Ganze des Körpers; denn als den so und so beschaffenen Theil des Menschen definirt man den Finger. Was also stofflicher Theil eines Dinges ist und worin es als in den Stoff zerlegt wird, das ist später; was aber Theil des Begriffes ist und der begrifflichen Wesenheit, das ist, entweder alles oder doch einiges, früher. Da nun aber die Seele der Thiere (denn sie ist die Wesenheit des Belebten) die begriffliche Wesenheit und die Form und das Wesenswas für den so und so beschaffenen Leib ist (denn wenn man irgend einen Theil recht definiren will, so kann man ihn nicht ohne Bezeichnung seiner Wirksamkeit definiren, und diese kann nicht statt finden ohne Wahrnehmung), so werden die Theile derselben, entweder alle oder einige, früher sein als das gesammte, concrete Thier, und dasselbe gilt auf gleiche Weise in jedem einzelnen Falle. Der Leib aber und dessen Theile sind später als diese Wesenheit, und in sie als in ihren Stoff wird nicht die Wesenheit, sondern die concrete Vereinigung von Stoff und Form zerlegt. Für die concrete Vereinigung also sind diese in gewissem Sinne früher, in gewissem auch wieder nicht; denn sie können nicht getrennt und selbständig bestehen. Denn nicht der Finger schlechthin, wie er auch beschaffen sein möge, ist ein Theil des Thieres, sondern der todte ist es nur dem Namen nach. Manche

---

[1]) „Die Lesart τις δς sehr zu beachten". B. Dann wäre zu übersetzen: „weil es einen Kreis giebt, der mit der Materie vereinigt ist".

Theile bestehen zugleich mit dem Ganzen, nämlich die charakteristischen, in welchen als dem ersten der Begriff und die Wesenheit sich zeigt, z. B. etwa das Herz oder das Gehirn; welches von beiden so beschaffen sei, ist gleichgültig. Der Mensch aber im Allgemeinen und das Pferd und das übrige dieser Art, was zwar von dem Einzelnen, aber als allgemeines ausgesagt wird, ist nicht Wesenheit, sondern etwas aus diesem bestimmten Begriffe und diesem Stoffe als allgemeinen Zusammengefasstes. Das Einzelne aber, z. B. Sokrates, ist aus dem letzten Stoffe; ebenso verhält es sich bei dem Uebrigen.

Theile giebt es also sowohl von der Formbestimmung (unter Formbestimmung verstehe ich das Wesenswas) als von dem aus Form und Stoff Zusammengesetzten als von dem Stoffe[1]) selbst. Aber Theile des Begriffes sind nur die Theile der Formbestimmung, 1036a der Begriff aber trifft das allgemeine; denn Kreis-sein und Kreis, Seele-sein und Seele ist dasselbe. Von der concreten Vereinigung aber, z. B. von diesem bestimmten einzelnen Kreise, sei es ein sinnlicher oder ein bloſs gedachter (ich meine aber unter den bloſs gedachten z. B. die mathematischen, unter den sinnlichen z. B. die ehernen und die hölzernen), von diesen giebt es keinen Begriff, sondern sie werden nur im Act des Denkens oder der sinnlichen Wahrnehmung vorgestellt. Ob sie aber, aus der Wirklichkeit heraustretend, überhaupt noch sind oder nicht sind, ist nicht klar, sondern immer werden sie nur bezeichnet und vorgestellt durch den allgemeinen Begriff. Die Materie aber ist an sich unerkennbar. Sie ist aber theils eine sinnlich wahrnehmbare, theils eine denkbare; sinnlich wahrnehmbar z. B. Erz und Holz und überhaupt alle bewegliche Materie, denkbar dagegen die in dem sinnlich wahrnehmbaren vorhandene, aber nicht insofern es sinnlich wahrnehmbar ist, wie dies z. B. bei den Gegenständen der Mathematik der Fall ist. Wie es sich also mit Ganzem und Theil, mit Früherem und Späterem verhält, ist hiermit erörtert.

Wenn Jemand fragen sollte, ob der rechte Winkel und der Kreis und das lebende Wesen früher ist oder die Theile, in welche sie zerlegt werden und aus denen sie bestehen, so muss man auf diese Frage entgegnen, dass sie sich nicht einfach beant-

---

[1]) „und Stoff" (καὶ τῆς ὕλης) vor „als von dem Stoffe". (καὶ τῆς ὕλης) eingeschoben von B.; vgl. Komm. S. 336.

worten lässt. Denn wenn man unter Seele auch das beseelte lebende Wesen versteht oder unter Seele des Einzelnen das einzelne lebende Wesen[1]), unter Kreis das Kreis-sein, unter rechter Winkel das rechter-Winkel-sein und die Wesenheit des rechten Winkels, so muss man allerdings etwas Bestimmtes im Vergleich mit etwas Bestimmtem als später bezeichnen, z. B. im Vergleich mit den Theilen im Begriffe und des einzelnen rechten Winkels. Der mit dem Stoffe verbundene nämlich, der eherne rechte Winkel, und der in den einzelnen Linien vorkommende ist dann später, der stofflose dagegen ist gegen die Theile im Begriffe später, gegen die Theile im einzelnen früher. Einfach aber lässt sich nicht darauf antworten. Ist aber Seele und lebendes Wesen nicht dasselbe, sondern etwas anderes, so muss man auch dann, wie gesagt, einige Theile als früher, andere als später bezeichnen.

Capitel XI.

Man fragt aber auch mit Recht, welche Theile der Formbestimmung angehören und welche nicht dieser, sondern dem mit dem Stoffe vereinigten; denn so lange dieses nicht offenbar ist, ist es ja nicht möglich, jedes Ding zu definiren, da das Allgemeine und die Form Gegenstand der Wesensbestimmung ist. Wenn also nicht offenbar ist, welche Theile stofflich sind und welche nicht, so kann auch der Begriff der Sache nicht klar werden. Bei allem demjenigen nun, was offenbar an verschiedenartigen Dingen statt findet, wie z. B. der Kreis sich am Erze und Steine und Holze findet, ist es gewiss, dass weder Erz noch Stein irgend einen Theil an der Wesenheit des Kreises hat, darum weil dieser von ihnen abgetrennt wird. Bei demjenigen aber, was man nicht getrennt wahrnimmt, ist es zwar recht wohl möglich, dass das Verhältnis dasselbe sei, wie z. B. wenn man auch keine ande- 1036 b ren als eherne Kreise sähe, doch nichts desto weniger das Erz keinen Antheil an der Wesenheit des Kreises haben würde; doch ist es schwer in Gedanken davon zu abstrahiren. Z. B. die Form des Menschen findet sich immer dargestellt in Fleisch und Knochen und solchen Theilen; sind diese nun auch Theile der Form und des Begriffes? Doch wohl nicht, sondern Stoff,

[1]) B. liest καὶ ἡ ψυχὴ ζῷον ἔμψυχον ἢ ἕκαστον ἡ ἑκάστου.

und wir sind nur nicht im Stande es zu trennen, weil die Form des Menschen nicht auch an anderem Stoffe vorkommt. Da dies nun möglich zu sein scheint, und es zweifelhaft ist, wann dies statt findet, so kommen manche in Zweifel auch über den Kreis und das Dreieck, als gehöre es sich nicht, diese durch Linien und durch Stetiges zu definiren, sondern als verhalte es sich hiermit ebenso wie mit dem Fleische und den Knochen des Menschen, und mit dem Erze und dem Steine der Bildsäule, und führen alles auf Zahlen zurück und behaupten, der Begriff der Linie sei der der Zwei. Und zwar erklären von den Anhängern der Ideenlehre einige die Zweiheit, andere den Begriff der Linie für die Linie an sich. Denn bei manchen sei die Form und das, dessen Form es sei, identisch, wie Zweiheit und Form der Zweiheit, bei der Linie aber nicht so. Daraus ergiebt sich nun als Folge, dass Eins die Form von mehreren Dingen ist, deren Form offenbar verschieden ist, eine Folgerung, in welche die Pythagoreer geriethen, und es ist danach möglich, dass Eins selbst die Form von Allem, das Uebrige aber Nichtformen seien. Dann freilich würde Alles Eins sein.

Dass also eine Schwierigkeit bei den Wesensbestimmungen entsteht, und was die Ursache davon ist, haben wir erörtert. Und darum ist es auch ein vergebliches Bemühen, alles in dieser Weise auf die Form zurückzuführen und die Materie abzutrennen; denn manches ist wohl so mit dem Stoffe vereinigt, dass es eben diese Form an diesem Stoff oder dieser Stoff in solcher Beschaffenheit ist. Und die Vergleichung, welche der jüngere Sokrates beim Thier anzuwenden pflegt, ist nicht richtig; denn sie führt von der Wahrheit ab und lässt uns als möglich annehmen, dass es einen Menschen gebe ohne seine Theile, wie einen Kreis ohne Erz. Doch der Fall ist nicht gleich. Denn das Thier ist etwas sinnliches und nicht ohne Bewegung zu definiren, darum auch nicht ohne Theile von bestimmter Beschaffenheit; denn nicht die irgend wie beschaffene Hand ist ein Theil des Menschen, sondern die, welche ihr Werk vollbringen kann, also die lebendige; die nicht lebendige aber ist nicht Theil. — Wie steht es aber bei den Gegenständen der Mathematik? Warum sind hier die Begriffe des Theile nicht Theile im Begriffe[1]), z. B. die Halbkreise im Begriffe des

[1]) B. erläutert diese Auffassung der Worte δία τί οὐχ εἰσὶ μέρη οἱ λόγοι τῶν λόγων im Komm. S. 341.

Kreises? Weil dies nichts sinnliches ist. Doch vielleicht macht dies keinen Unterschied; denn auch von manchem, was nicht sinnlich ist, kann es einen Stoff geben, und überhaupt findet sich ein Stoff 1037a bei Allem, was nicht ein Wesenswas und eine Form an sich, sondern ein individuelles Etwas ist. Von dem Kreise nun seinem allgemeinen Begriffe nach werden diese nicht Theile sein, wohl aber von dem individuellen, einzelnen Kreise, wie früher erklärt ist. Die Materie ist nämlich zum Theil eine wahrnehmbare, zum Theil eine denkbare.

Offenbar ist aber auch, dass die Seele die erste Wesenheit ist, der Körper aber Stoff; der Mensch aber oder das Thier ist die Verbindung von beiden als allgemeinem. Sokrates aber und Koriskos ist, wenn die Seele ein zweifaches ist, selbst ein zweifaches; denn einige meinen es als die Seele, andere als die concrete Verbindung. Spricht man aber schlechthin von dieser Seele und diesem Körper, so verhält sich wie das Allgemeine so auch[2]) das Einzelne. Ob es nun aber neben dem Stoffe der Wesenheiten dieser Art noch einen andern giebt, und ob man eine von ihm verschiedene Wesenheit aufzusuchen hat, wie Zahlen und dergleichen, das soll später untersucht werden. Eben deswegen versuchen wir ja auch in Betreff der sinnlichen Wesenheiten Begriffsbestimmungen zu geben; denn eigentlich ist die Untersuchung über die sinnlichen Wesenheiten Aufgabe der Physik und des zweiten Theiles der Philosophie; denn dem Physiker kommt es zu, nicht nur die Materie allein, sondern auch die begriffsmäfsig bestimmte zu untersuchen, und dies noch mehr. Und in Betreff der Wesensbestimmungen sind die Fragen, inwiefern das im Begriff enthaltene Theil ist, und wodurch die Wesensbestimmung ein einheitlicher Begriff ist (offenbar nämlich allerdings, weil diese Sache eins ist, aber wodurch ist die Sache eins, da sie ja Theile hat?), diese Fragen sind später der Untersuchung zu unterwerfen.

Was nun das Wesenswas ist und inwiefern es an sich ist, das ist im Allgemeinen bei allem erklärt, ferner weshalb bei einigen der Begriff des Wesenswas die Theile des Definirten enthält, bei anderen nicht, und dass im Begriffe der Wesenheit die stoffartigen Theile nicht enthalten sein können. Denn sie sind nicht Theile

---

[2]) τε ausgelassen mit Alexander.

jener Wesenheit, sondern der mit dem Stoffe vereinigten. Von dieser concreten Wesenheit giebt es in gewissem Sinne einen Begriff und auch nicht. Insofern sie nämlich mit dem Stoffe verbunden ist, giebt es keinen Begriff, weil dieser etwas unbestimmtes ist; insofern sie aber durch die erste Wesenheit bestimmt ist, giebt es einen, wie dies z. B. beim Menschen der Begriff der Seele ist. Denn Wesenheit des Dinges ist die inwohnende Formbestimmung, aus welcher in Verbindung mit der Materie die concrete Wesenheit besteht, z. B. Schiefheit; aus dieser nämlich und dem Auge wird das scheele Auge und das Schielen; in dem erstern nämlich muss sich Auge zweimal finden. In der concreten Wesenheit aber, wie in dem scheelen Auge oder dem Kallias, muss die Materie mit-
1037b begriffen sein. — Ferner ist erörtert, dass das Wesenswas im einzelnen und das einzelne selbst in manchen Fällen dasselbe ist, wie bei den ersten Wesenheiten, z. B. Schiefe und Schiefes-sein, wenn dies eine erste Wesenheit ist (ich nenne aber erste Wesenheit diejenige, welche nicht insofern ausgesagt wird, als sie etwas an einem andern ist als an ihrem materiellen Substrate); wo aber etwas als Stoff bezeichnet wird oder als zusammengefasst mit dem Stoffe, da ist es nicht dasselbe, noch auch da, wo etwas[1]) nur im accidentellen Sinne eins ist, wie Sokrates und gebildet; denn dies ist nur als Accidens dasselbe.

Capitel XII.

Nun wollen wir zunächst von der Wesensbestimmung handeln, insoweit dieser Gegenstand nicht schon in der Analytik[2]) erörtert ist. Die Frage nämlich, welche dort aufgestellt wurde, ist für die Untersuchung über die Wesenheit förderlich; ich meine die Frage, wodurch denn dasjenige eins ist, dessen Begriff wir als Wesensbestimmung setzen, z. B. beim Menschen zweifüſsiges Thier — denn das mag sein Begriff sein — wodurch also ist dieses eins und nicht vieles, nämlich Thier und zweifüſsiges? Denn in dem

---

[1]) „da, wo etwas" (ὅσα) nach „noch auch" (οὐδὲ) eingeschoben; vgl. Komm. S. 342.

[2]) Man vergleiche De interpret. 5. 17a 13. Anal. post. II 6. 92a 29.

Falle, wenn wir Mensch und weiſs setzen, ist es vieles, sofern nicht eines an dem andern statt findet, eines aber erst dann, wenn es statt findet und das Substrat, Mensch, eine bestimmte Affection erfährt; dann nämlich wird es eins und ist der weiſse Mensch. In dem Falle aber, von dem wir handeln — zweifüſsiges Thier — nimmt nicht das eine Theil am andern; denn das Geschlecht nimmt ja nicht Theil an seinen Unterschieden, sonst würde dasselbe zugleich an dem entgegengesetzten Theil nehmen, da die Unterschiede, durch welche das Geschlecht sich unterscheidet, entgegengesetzte sind. Doch selbst angenommen, es nehme Theil, so ist der Fall derselbe, sobald der Unterschiede mehrere sind, z. B. befuſst, zweifüſsig, ungeflügelt. Denn wodurch sind diese denn eines und nicht vieles? Doch nicht dadurch, dass sie darin vorhanden sind; denn auf diese Weise würde aus allem Eins werden. Eins aber muss alles sein, was in der Wesensbestimmung enthalten ist; denn die Wesensbestimmung ist ein einheitlicher Begriff und Begriff der Wesenheit, also muss sie der Begriff von Einem sein. Denn es bezeichnet ja auch die Wesenheit, wie wir behaupten, ein Eines und ein individuelles Etwas.

Wir müssen nun zuerst die aus Eintheilungen hervorgehenden Wesensbestimmungen ins Auge fassen. Es findet sich nämlich in der Wesensbestimmung nichts weiter als das erste Geschlecht und die Unterschiede; die andern Geschlechter bestehen aus dem ersten und den zusammengesetzen Unterschieden; z. B. das erste Geschlecht ist Thier, das nächste zweifüſsiges Thier, und weiter zweifüſsiges ungeflügeltes Thier, und auf gleiche Weise verhält es sich, wenn der Ausdruck noch mehrere Glieder enthält. Ueberhaupt ist es 1038 a gleichgültig, ob er viele oder wenige enthält, also auch, ob wenige oder bloſs zwei; von den zweien aber ist das eine der Unterschied, das andere das Geschlecht; z. B. bei zweifüſsiges Thier ist Thier das Geschlecht, das andere der Unterschied. Wenn nun das Geschlecht schlechthin nicht existirt auſser den Arten des Geschlechtes oder, sofern es existirt, nur als Stoff existirt (denn die Stimme ist das Geschlecht und der Stoff, die Unterschiede aber bringen aus ihr die Arten, die einzelnen Sprachelemente, hervor), so ist offenbar, dass die Wesensbestimmung der aus den Unterschieden hervorgehende Begriff ist. Aber man muss auch wirklich den Unterschied in seine Unterschiede theilen; z. B. von Thier ist befuſst ein Unterschied; man muss nun weiter den Unterschied

des befußten Thieres scheiden[1]), insofern es befußt ist. Also darf man, wenn man recht eintheilen will, nicht sagen: Das Befußte ist theils beflügelt, theils unbeflügelt, — diese Eintheilung würde man nur aus Unfähigkeit anstellen — sondern vielmehr: Das eine hat gespaltene, das andere ungespaltene Füße; denn dies sind Unterschiede des Fußes, und gespaltene Füße zu haben ist eine besondere Art der Begabung mit Füßen. Und so wird man immer fortschreiten, bis man zu dem gelangt, was keine weitere Theilung in Unterschiede zulässt. Dann werden sich so viele Arten von Fuß ergeben, als Unterschiede vorhanden waren, und der befußten Thiere so viele Arten, als Unterschiede waren.

Wenn dem nun so ist, so erhellt, dass der letzte Unterschied die Wesenheit und die Wesensbestimmung der Sache sein muss, wofern man nicht in den Begriffen öfters dasselbe sagen soll, was ja überflüssig ist. Und doch würde sich eine solche Wiederholung ergeben; denn wenn man sagt: befußtes zweifüßiges Thier, so sagt man nichts anderes als ein Thier, welches Füße hat und zwar zwei Füße hat, und theilt man hier wieder nach dem eigenthümlichen Unterschiede, so wird man öfter dasselbe sagen, so oft mal, als wie viele Unterschiede vorhanden sind. Wofern man also den Unterschied selbst in seinen Unterschied theilt, so wird der eine und letzte Unterschied die Formbestimmung und das Wesen sein; wofern man dagegen nach accidentellen Unterschieden eintheilt, z. B. wenn man eintheilt: Das befußte ist theils schwarz, theils weiß, so werden so viele Unterschiede sein, als Eintheilungen vorgenommen sind. Offenbar also ist die Wesensbestimmung der aus den Unterschieden gebildete Begriff, und zwar bei richtiger Eintheilung der aus den letzten dieser Unterschiede. Dies würde sich deutlich zeigen, wenn jemand solche Wesenbestimmungen umstellen wollte, z. B. die von Mensch, und sagte ein zweifüßiges, befußtes Thier; denn das befußt ist dann überflüssig, da schon zweifüßig angegeben ist. Eine Stellung aber und Ordnung findet in der Wesenheit nicht statt; denn wie sollte man denken, dass in ihr das eine früher, das andere später sei?

Ueber die aus Eintheilungen hervorgehenden Wesensbestimmungen und ihre Beschaffenheit mag zunächst soviel gesagt sein.

---

[1]) „scheiden" (διελεῖν) für „wissen" (εἰδέναι) nach Alexanders Erklärung; vgl. Komm. S. 345.

Capitel XIII.

Da die Untersuchung von der Wesenheit handelt, so wollen 1038b wir wieder zurückgehen. Es wird nämlich als Wesenheit sowohl das Substrat bezeichnet und das Wesenswas und das aus beiden hervorgehende als auch das Allgemeine. Von jenen beiden ist nun schon gehandelt, nämlich vom Wesenswas und vom Substrat, nämlich dass dieses auf zweierlei Weise Substrat ist, entweder indem es als individuelles Etwas, wie das Thier, den Affectionen oder als Stoff der Wirklichkeit zu Grunde liegt. Nun sind auch manche der Ansicht, dass das Allgemeine vor allem Ursache und Prinzip sei; darum wollen wir auch dies näher untersuchen. Es scheint nämlich unmöglich zu sein, dass irgend etwas von dem, was als allgemeines bezeichnet wird, Wesenheit sei. Denn die erste Wesenheit eines jeden Einzelnen ist diesem Einzelnen eigenthümlich und findet sich nicht noch in einem andern, das Allgemeine aber ist mehreren gemeinsam; denn eben das heifst ja allgemein, was sich seiner Natur nach in mehreren findet. Wessen Wesenheit soll dies nun sein? Gewiss doch entweder aller oder keines. Dass es aller Wesenheit sei, ist unmöglich; ist es aber die Wesenheit von einem, so wird auch das andere dies sein. Denn die Dinge, deren Wesenheit eine und deren Wesenswas eines ist, sind selbst eines. — Ferner, Wesenheit heifst das, was nicht von einem andern als seinem Substrate ausgesagt wird, das Allgemeine aber wird immer nur in Beziehung auf irgend ein Substrat bezeichnet. — Doch vielleicht kann das Allgemeine nicht so beschaffen sein wie das Wesenswas, sondern findet sich in jenem, wie Thier in Mensch und Pferd. Nun so wird es offenbar einen Begriff desselben geben. Doch es macht nicht einmal etwas aus, wenn es auch nicht von allem in der Wesenheit vorkommenden einen Begriff giebt; denn um nichts weniger wird es Wesenheit von etwas sein, wie der Mensch von dem einzelnen Menschen, in welchem er sich findet. Daraus würden sich aber wieder dieselben Folgen ergeben; denn das Allgemeine, z. B. Thier, würde Wesenheit dessen sein[1]), in welchem es als eigen-

---

[1]) „als Wesenheit" (οὐσία) nach „dessen" (ἐκείνου) streicht B.; Innes setzt dafür οὖσα.



thümlich angehörig vorkommt. Ferner ist es ja auch unmöglich und ungereimt, dass das individuelle Etwas und die Wesenheit, wenn es aus etwas besteht, nicht aus Wesenheiten und aus bestimmten Etwas, sondern aus Qualitäten bestehe; denn dann würde ja die Nicht-wesenheit und die Qualität früher sein als die Wesenheit und das bestimmte Etwas. Das ist aber unmöglich; denn weder dem Begriffe noch der Zeit noch der Entstehung nach können die Affectionen früher sein als die Wesenheit; sie würden ja sonst selbständig abtrennbar sein. — Ferner würde sich in der Wesenheit Sokrates eine Wesenheit befinden, und es würde also eine Wesenheit aus zwei Wesenheiten bestehen. — Ueberhaupt aber ergiebt sich, wenn der Mensch und alles, was in dieser Weise bezeichnet wird, Wesenheit ist, dass nichts von dem, was sich in dem Begriffe findet, Wesenheit von irgend etwas ist, noch selbständig existirt an sich oder in etwas anderem als dem Individuellen; ich meine z. B., dass nicht ein Thier existirt aufser den einzelnen, noch sonst etwas von dem, was nur im Begriffe sich findet. — Wenn man aus diesen Gesichtspuncten die Sache er-1039a wägt, so ist offenbar, dass Allgemeines Wesenheit ist, und dass das allgemein ausgesagte nicht ein individuelles Etwas, sondern eine Qualität bezeichnet (wo nicht, so ergiebt sich aufser andern Unmöglichkeiten auch der dritte Mensch), und dasselbe erhellt auch auf folgende Weise. Es ist nämlich unmöglich, dass eine Wesenheit bestehe aus Wesenheiten, welche sich als wirkliche darin fänden. Denn dasjenige, was der Wirklichkeit nach zweies ist, wird niemals in Wirklichkeit eines, sondern nur, wenn es der Möglichkeit nach zweies ist, kann es eines werden, wie z. B. das Doppelte, aus zwei Hälften, die aber blofs der Möglichkeit nach existiren; denn die Wirklichkeit trennt. Wenn daher die Wesenheit eines ist, so kann sie nicht aus darin vorhandenen Wesenheiten bestehen, und in diesem Sinne hat Demokritos recht, wenn er behauptet, es sei unmöglich, dass aus zweien eins oder aus einem zwei werde; er setzte nämlich die untheilbaren Gröfsen als die Wesenheiten. Auf ähnliche Weise wird es sich nun offenbar auch bei den Zahlen verhalten, sofern, wie einige behaupten, die Zahl eine Zusammensetzung aus Einheiten ist; denn entweder ist die Zweizahl nicht eines, oder die Einheit findet sich in ihr nicht der Wirklichkeit nach.

Doch rufen diese Ergebnisse noch einen Zweifel hervor. Wenn

nämlich keine Wesenheit aus Allgemeinem bestehen kann, darum weil das Allgemeine eine Qualität, aber nicht ein individuelles Etwas bezeichnet, und ebenso wenig eine Wesenheit aus Wesenheiten zusammengesetzt sein kann, die sich der Wirklichkeit nach darin fänden, so müsste ja jede Wesenheit etwas zusammengesetztes sein, so dass es auch keinen Begriff einer Wesenheit gäbe. Und doch ist die Ansicht allgemein und von Alters her ausgesprochen, dass allein oder zumeist von der Wesenheit es eine Begriffsbestimmung giebt. Nun aber findet sich, dass es auch von dieser keine giebt, also von gar nichts. Oder vielleicht giebt es etwa in gewissem Sinne eine Wesensbestimmung und in anderem Sinne nicht. Dies wird sich aus den späteren Erörterungen deutlicher ergeben.

Capitel XIV.

Aus eben diesem ist auch deutlich, welche Folgen sich für diejenigen ergeben, welche die Ideen als Wesenheiten und als selbständig trennbar setzen und zugleich die Idee aus dem Geschlechte und den Unterschieden bilden. Denn wenn die Ideen existiren, und Thier sich sowohl im Menschen als im Pferde findet, so muss es entweder eines und dasselbe der Zahl nach sein oder ein anderes der Zahl nach. Dem Begriffe nach nämlich ist es offenbar eines; denn wer den Begriff desselben in dem einen und dem andern Falle angiebt, giebt denselben Begriff an. Wenn es nun einen Menschen an und für sich giebt als ein bestimmtes, trennbares Etwas, so muss nothwendig auch das, woraus er besteht, z. B. Thier und zweifüſsig, ein bestimmtes Etwas bezeichnen, und selbständig trennbar und Wesenheit sein; also gilt dies auch vom Thier. Wenn nun das Thier in dem Pferde und in dem Menschen so eins und dasselbe ist, wie du mit dir selbst eins und dasselbe bist, wie soll dann das eine in dem getrennt existirenden eins sein, und weshalb soll nicht dies Thier auch getrennt von sich selbst existiren? Ferner, wenn es am zweifüſsigen und am vielfüſsigen Theil haben soll, so ergiebt sich eine unmögliche Folge; denn das entgegengesetzte würde zugleich bei demselben einen und bestimmten Etwas statt haben. Wofern dies aber nicht der Fall ist, wie ist es dann gemeint, wenn jemand sagt, das Thier sei zweifüſsig oder sei befuſst? Oder ist es viel- 1039b

leicht durch Zusammensetzung oder Berührung oder Mischung verbunden? Aber das alles ist ja ungereimt.

Man nehme dagegen an, die Idee sei in jedem Einzelnen, worin sie sich findet, eine andere. Dann würde ja geradezu unendlich vieles sein, dessen Wesenheit Thier wäre; denn nicht in accidentellem Sinne enthält der Mensch das Thier. — Ferner würde das Thier an sich vieles sein; denn das in jedem Einzelnen vorhandene Thier ist Wesenheit, da es nicht als Prädicat von einer davon verschiedenen Substanz ausgesagt wird. Wäre es aber nicht Wesenheit, so würde der Mensch aus jenem bestehn (wovon nämlich, als seiner Substanz Thier prädicirt würde) und jenes würde die Gattung von Mensch sein. — Ferner müssten alle Bestandtheile des Begriffes Mensch Ideen sein. Nun ist es aber unmöglich, dass etwas Idee des einen und Wesenheit eines anderen sei. Also wird jedes in den Einzelthieren vorhandene Thier Thier-an-sich sein. Ferner, woraus soll dies bestehen, oder wie soll aus ihm ein Thier hervorgehn? Oder wie ist es möglich, dass das Thier, welches Wesenheit ist, selbst bestehe neben dem Thiere-an-sich [1])? — Bei den sinnlichen Dingen ergeben sich aufser diesen noch unstatthaftere Folgen. Kann es sich nun unmöglich so verhalten, so kann es offenbar davon nicht Ideen in dem Sinne geben, wie einige behaupten.

Capitel XV.

Da das concrete Ding eine von dem Begriffe verschiedene Wesenheit ist (die eine Wesenheit nämlich ist der mit dem Stoffe zusammengefasste Begriff, die andere der Begriff überhaupt), so kommt bei den concreten Dingen ein Vergehen vor, weil auch Entstehen statt findet; bei dem Begriffe aber kann kein Vergehen statt finden, weil auch kein Entstehen (denn nicht das Haus-sein entsteht, sondern die Existenz dieses bestimmten Hauses), sondern ohne Entstehen und Vergehen sind die Begriffe und sind nicht; denn dass Niemand sie erzeugt oder hervorbringt, ist erwiesen.

---

[1]) Im Komm. S. 351 empfiehlt B. zu lesen: ἢ πῶς οἷόν τε εἶναι τὸ ζῷον, ᾧ οὐσία τοῦτο αὐτό, παρ' αὐτὸ τὸ ζῷον; „Oder wie ist es möglich, dass das (in dem Einzelnen enthaltene) Thier, dessen Wesenheit eben dies (das Thiersein) ist, bestehe neben dem Thiere an sich?“



Darum giebt es auch von den einzelnen sinnlichen Wesenheiten keine Wesensbestimmung und keinen Beweis, weil sie Stoff enthalten, dessen Wesen darin besteht, dass er sein und auch nicht sein kann; weshalb auch alles einzelne Sinnliche vergänglich ist. Wenn nun der Beweis auf das Nothwendige geht, und die Wesensbestimmung der Wissenschaft angehört, und so wenig wie die Wissenschaft bald Wissenschaft sein kann, bald Unwissenheit (von solcher Beschaffenheit ist vielmehr die Meinung), ebensowenig der Beweis und die Wesensbestimmung einem solchen Wechsel anheimfallen kann (vielmehr geht ja die Meinung auf dasjenige, was sich 1040a auch anders verhalten kann): so kann es offenbar von dem Sinnlichen keine Wesensbestimmung und keinen Beweis geben. Denn das Vergängliche ist für diejenigen, welche die Wissenschaft besitzen, unerkennbar, sobald es aus der sinnlichen Wahrnehmung verschwunden ist, und wenn gleich der Begriff desselben noch als derselbe in der Seele behalten ist, so kann es doch keine Wesensbestimmung und keinen Beweis mehr geben. Wer sich daher um Definitionen bemüht[1]), darf, wenn er etwas Einzelnes definirt, nicht vergessen, dass es sich immer aufheben lässt; denn eine eigentliche Wesensbestimmung davon ist nicht möglich. Ebensowenig lässt sich eine Idee definiren; denn sie ist etwas Einzelnes, wie wir sagen, und selbständig abtrennbar.

Ein Begriff muss nothwendig aus Worten bestehen. Wer nun einen Begriff definirt, wird nicht nur Worte bilden; denn diese würden unbekannt sein, die vorhandenen Worte aber sind allen gemeinsam, also müssen sie auch einem anderen als dem definirten Begriffe zukommen. Z. B. wenn jemand dich definiren wollte, so wird er sagen ein mageres oder weifses lebendes Wesen oder sonst etwas, was sich auch an einem anderen fände. Wollte aber jemand sagen, es sei ganz wohl möglich, dass diese Worte alle einzeln sich auch bei anderen fänden, zusammen aber nur bei diesem, so muss er zuerst erklären, dass sie sich vielmehr bei beiden finden; z. B. das zweifüfsige Thier kommt sowohl dem Thier zu als auch dem Zweifüfsigen. Und dies muss sich bei den ewigen Wesenheiten sogar nothwendig so verhalten, da sie ja früher sind und Theile des Zusammengesetzen. Sie müssen aber auch selbständig

---

[1]) Im Komm. S. 353 wird τῶν πρὸς ὅρον als Neutrum gefasst: „Bei dem, was die Definition betrifft, darf daher, wer" u. s. w.

trennbar sein, sofern der Mensch selbständig trennbar ist; denn entweder muss keinem oder beiden diese Selbständigkeit zugeschrieben werden. Ist nun keines selbständig, so kann es nicht eine Gattung neben den Arten der Gattung geben; ist aber die Gattung selbständig, so muss es auch der Artunterschied sein; *denn beide sind dem Sein nach früher, derartiges aber wird nicht zugleich mit aufgehoben [1])*.

Ferner, wenn die Idee aus Ideen besteht, so werden, da die Bestandtheile das Einfachere sind, die Bestandtheile der Idee, z. B. Thier und Zweifüßsiges, von vielem ausgesagt werden müssen. Wo nicht, wie soll man sie erkennen? Denn es würde ja dann eine Idee existiren, die man nicht von mehr als Einem Dinge prädiciren könnte. Das ist ja aber nicht die Meinung der Ideenlehrer, sondern es soll vielmehr jede Idee Theilnehmung zulassen.

Es entgeht ihnen also, wie gesagt, dass man von den ewigen Dingen keine Definitionen angeben kann, namentlich von denen, die einzig sind, wie Sonne und Mond. Denn bei der Definition derselben fehlt man nicht nur dadurch, dass man dergleichen beifügt, nach dessen Hinwegnahme die Sonne noch sein würde, z. B. dass sie um die Erde geht oder bei Nacht unsichtbar ist (denn wenn sie stillstände oder immer schiene, so dürfte hiernach die Sonne nicht mehr sein, was doch unstatthaft, da die Sonne eine Wesenheit bezeichnet), sondern auch durch Angabe solcher Merkmale, welche auch bei einem andern vorkommen können; z. B. wenn eine andere von dieser Beschaffenheit wäre, so würde sie offenbar auch Sonne 1040b sein. Der Begriff ist also allgemein, die Sonne aber ist etwas Einzelnes, wie Kleon und Sokrates. Warum bringt denn von den Anhängern der Ideenlehre keiner den Begriff einer Idee? Wenn sie den Versuch anstellten, so würde sich dabei die Wahrheit des eben gesagten zeigen.

Capitel XVI.

Offenbar ist von dem, was für Wesenheit gilt, das meiste nur Vermögen; so die Theile der Thiere; denn keiner von diesen existirt getrennt, und wenn sie getrennt sind, dann sind sie alle

[1]) Die Uebersetzung der von B. ausgelassenen Worte folgt der im Komm. S. 355 vorgeschlagenen Lesart: ἡ διαφορὰ ἔσται, ὅτι.

nur wie Stoff und Erde und Feuer und Luft; denn keiner von ihnen ist eine Einheit, sondern ist nur wie die Molken, ehe sie gekocht sind und aus ihnen eins geworden ist. Am nächsten möchte man noch bei den Theilen des Belebten und der Seele annehmen, dass sie beides zugleich seien, sowohl der Wirklichkeit als der Möglichkeit nach seiend, weil sie die Prinzipien der Bewegung durch irgend etwas in ihren Gelenken haben, weshalb denn auch manche Thiere nach dem Zerschneiden noch fortleben. Indessen ist doch dies alles nur dem Vermögen nach, wenn das Ganze von Natur ein Eins und ein Stetiges ist und nicht durch Gewalt oder auch durch Zusammenwachsen; denn dies ist eine Abnormität.

Da aber das Eins in derselben Weise ausgesagt wird wie das Seiende, und die Wesenheit des Eins eine, und dasjenige, dessen Wesenheit der Zahl nach eine ist, selbst eins der Zahl nach ist, so ist offenbar, dass weder das Eins noch das Seiende Wesenheit der Dinge sein kann, so wenig wie Element-sein oder Prinzip-sein. Vielmehr fragen wir, um zu bestimmterem zu gelangen, was denn das Prinzip ist. Unter diesen ist nun allerdings das Seiende und das Eins mehr Wesenheit als das Prinzip und das Element und die Ursache, indessen doch auch dieses noch nicht, sofern überhaupt auch nichts anderes Allgemeines Wesenheit ist. Denn die Wesenheit kommt keinem anderen zu als ihr selbst und dem, welches die Wesenheit hat, dessen Wesenheit sie ist. Das Eins würde dann, wenn es Wesenheit wäre, nicht zugleich in vielen Fällen vorhanden sein, das Allgemeine aber ist zugleich in vielen Fällen vorhanden. Daher ist denn offenbar, dass kein Allgemeines neben den Einzelnen selbständig existirt, und diejenigen, welche die Realität der Ideen annehmen, haben in einer Hinsicht Recht, nämlich dass sie dieselben selbständig hinstellen, sofern sie Wesenheiten sind, dagegen in einer andern Hinsicht haben sie nicht Recht, dass sie das Eine, das vielen gemeinsam ist, als Idee setzen. Der Grund davon aber liegt darin, dass sie nicht anzugeben wissen, welches denn diese unvergänglichen Wesenheiten sind neben den einzelnen und sinnlichen. Sie machen sie daher der Formbestimmung nach den vergänglichen gleich (denn diese kennen wir): Mensch-an-sich, Pferd-an-sich, indem sie den sinnlichen Dingen dies Wort an-sich hinzufügen. Und doch würden die Gestirne, wenn wir sie auch nicht sähen, nichts desto weniger ewige 1041a

Wesenheiten sein neben denen, die wir kennten; also auch in diesem Falle, selbst wenn wir nicht angeben könnten, was diese Wesenheiten sind, ist doch, dass welche sind, wohl nothwendig. — Dass also nichts Allgemeines eine Wesenheit ist, und keine Wesenheit aus Wesenheiten besteht, ist offenbar.

Capitel XVII.

Als was aber und wie beschaffen man die Wesenheit zu bezeichnen habe, das wollen wir noch einmal sagen, indem wir dabei einen andern Ausgangspunct nehmen; denn vielleicht werden wir daraus auch Aufklärung über jene Wesenheit erhalten, welche von den sinnlichen Wesenheiten getrennt und selbständig ist. Da nun die Wesenheit ein Prinzip und eine Ursache ist, so müssen wir von hier ausgehen. Man untersucht aber das Warum immer so, dass man fragt, warum etwas einem andern zukommt; denn wenn man untersucht, weshalb der gebildete Mensch gebildeter Mensch ist, so heifst dies entweder das ausgesprochene selbst untersuchen, weshalb der gebildete Mensch gebildeter Mensch[1]) ist, oder etwas anderes. Untersuchen nun, weshalb etwas es selbst ist, heifst nichts untersuchen. Denn das Dass und das Sein muss als bekannt und offenbar gegeben sein, ich meine z. B., dass der Mond sich verfinstert. Dass aber etwas es selbst ist, dafür giebt es in allen Fällen Eine Erklärung und Einen Grund, z. B. weshalb der Mensch Mensch und der gebildete gebildet ist. Es müsste denn Jemand sagen: Weil jedes in Beziehung auf sich selbst untheilbar ist. Dies aber ist eben seine Einheit, und dies ist allen gemeinschaftlich und kurz anzugeben. Wohl aber würde man untersuchen, weshalb der Mensch ein so und so beschaffenes Thier ist. Dann ist aber offenbar, dass man nicht untersucht, warum der Mensch Mensch ist, vielmehr weshalb etwas einem andern zukommt. Dass es ihm aber zukommt, muss offenbar sein, wo nicht, so würde man gar nichts zu untersuchen haben. Z. B. weshalb donnert es? heifst: weshalb entsteht ein Schall in den Wolken? Also ist der Gegenstand der Untersuchung, weshalb etwas einem andern zukommt. Und ebenso: weshalb ist

[1]) ἄνθρωπος μουσικὸς ἄνθρωπος μουσικός ἐστιν nach Alexander; vgl. Komm. S. 358, 1.

dies, z. B. Ziegeln und Steine, ein Haus? Es ist also offenbar, dass man nach der Ursache fragt (dies ist, um es allgemein begrifflich auszudrücken, das Wesenswas), welche bei einigen der Zweck ist, z. B. etwa beim Hause oder Bette, bei andern aber das erste bewegende; denn auch dieses ist Ursache. Aber eine solche Ursache sucht man beim Entstehen und Vergehen, die andere auch beim Sein. Der Gegenstand der Untersuchung ist dann besonders dunkel, wenn die Frage nicht so ausgedrückt ist, dass etwas von einem andern ausgesagt wird. Z. B. man fragt, warum[1]) der Mensch ist, darum, weil dies einfach und schlechthin ausgedrückt ist, aber man nicht näher unterscheidet, dass dieses Ding das und das[2]) ist. Man muss aber erst näher gliedern, ehe man die Untersuchung anstellt; wo nicht, so wird man zugleich gewissermaſsen untersuchen, gewissermaſsen auch nicht untersuchen. Indem aber das Sein gegeben und vorausgesetzt sein muss, so geht die Untersuchung offenbar darauf, weshalb der Stoff diese bestimmte Beschaffenheit[3]) hat. Z. B. weshalb ist dies ein Haus? Weil ihm das zukommt, worin die Wesenheit eines Hauses besteht. Warum ist dieser ein Mensch? oder: worin hat dieser Körper diese bestimmte Beschaffenheit? Man sucht also die Ursache für den Stoff, diese ist die Formbestimmung, durch welche er etwas bestimmtes ist, und das ist die Wesenheit. Daher ist denn offenbar, dass bei dem einfachen keine Untersuchung und keine Lehre statt findet, sondern eine andere Art der Erforschung.

1041 b

Dasjenige, was so zusammengesetzt ist, dass das ganze eins ist, nicht wie ein Haufen, sondern wie die Sylbe, ist noch etwas anderes auſser den Elementen[4]). Die Sylbe nämlich ist nicht einerlei mit ihren Elementen, das ba nicht einerlei mit b und a, ebenso wenig Fleisch mit Feuer und Erde; denn nach der Auflösung ist das eine nicht mehr, z. B. das Fleisch und die Sylbe, die Sprachelemente aber sind noch, und ebenso das Feuer und die Erde. Also ist die Sylbe etwas auſser diesen, nicht bloſs nämlich die Sprachelemente, Vocale und Consonanten, sondern auch noch etwas anderes, und das Fleisch ist nicht nur Feuer und Erde oder

[1]) „warum“ (διὰ τί) statt „was“ (τί); vgl. Komm. S. 360.

[2]) τάδε τόδε; vgl. Komm. S. 359.

[3]) ταδὶ διὰ τί ἐστιν.

[4]) Das Anakoluth nach „Sylbe“ (συλλαβή) ist von B. aus dem Zusammenhange ergänzt.

Warmes und Kaltes, sondern auch etwas anderes. Ist es nun nothwendig, dass jenes andere entweder Element sei oder aus Elementen bestehe, so wird, wenn man annimmt, es sei Element, sich derselbe Fall wiederholen; aus diesem Element nämlich und aus Feuer und Erde wird das Fleisch bestehn und noch aus etwas anderem, so dass es ins unendliche fortgehn würde. Besteht es aber aus Element, so wird es offenbar nicht aus einem, sondern aus mehreren bestehen als jenes selbst, so dass wir hier wieder dasselbe zu sagen haben würden, wie bei dem Fleische oder der Sylbe. Man wird daher die Ansicht fassen, dass dies etwas bestimmtes sei, nicht Element und Ursache davon, dass dies Sylbe ist und dies Fleisch. Aehnlich verhält es sich auch bei den übrigen. Das aber nun ist die Wesenheit eines jeden, da es die erste Ursache des Seins ist. Manche Dinge nun freilich sind nicht Wesenheiten; bei allen aber, die naturgemäfs oder durch die Natur als Wesenheiten bestehn, würde sich diese Natur als Wesenheit zeigen, die nicht Element ist, sondern Prinzip. Element aber ist das, worin etwas als in seinen stofflichen Inhalt zerlegt wird; z. B. Element der Sylbe ist das a und das b.

ACHTES BUCH (H).

Capitel I.

Aus dem Gesagten müssen wir nun Schlussfolgerungen ziehen 1042a und die Hauptpuncte vereinigend das Ganze zu Ende führen. Es ist also gesagt[1]), dass die Ursachen, die Prinzipien und die Elemente der Wesenheiten Gegenstand der Forschung sind. Von den Wesenheiten aber sind einige allgemein von allen anerkannt, über manche dagegen haben einige eigenthümliche Ansichten ausgesprochen. Allgemein anerkannt sind die natürlichen Wesenheiten, z. B. Feuer, Erde, Wasser, Luft und die andern einfachen Körper, ferner die Pflanzen und ihre Theile, und die Thiere und die Theile der Thiere, und endlich der Himmel und die Theile des Himmels; nach eigenthümlicher Ansicht dagegen setzen manche als Wesenheiten die Ideen und die mathematischen Dinge[2]). Anderes ergiebt sich als Wesenheit aus der Untersuchung, nämlich das Wesenswas und das Substrat[3]). Ferner ergiebt sich aus einer andern Betrachtung, dass das Geschlecht mehr Wesenheit ist als die Arten, und das Allgemeine mehr als das Einzelne[4]). Mit dem Allgemeinen und dem Geschlechte stehen auch die Ideen in naher Berührung; denn aus demselben Grunde gelten sie für Wesenheiten[5]).

---

[1]) Vgl. E 1, oben S. 119.
[2]) Vgl. Z 2, oben S. 129.
[3]) Vgl. Z 3. 4, oben S. 129 fg.
[4]) Vgl. Z 13, oben S. 155.
[5]) Vgl. Z 14, oben S. 157.

Da aber das Wesenswas Wesenheit ist, und sein Begriff Wesensbestimmung, so sind auch über die Wesensbestimmung und das An-sich nähere Bestimmungen gegeben[1]). Und da die Wesensbestimmung ein Begriff ist, der Begriff aber Theile hat, so war es nothwendig, auch in Betreff des Theiles zu sehen, welches Theile der Wesenheit und somit auch der Wesensbestimmung sind, und welches nicht[2]). Ferner ist weder das Allgemeine noch das Geschlecht Wesenheit[3]). Ueber die Ideen und die mathematischen Dinge sind späterhin genauere Untersuchungen anzustellen[4]); denn einige setzen diese als Wesenheiten aufser den sinnlichen Wesenheiten.

Jetzt aber wollen wir auf die allgemein anerkannten Wesenheiten eingehn. Dies sind die sinnlichen; die sinnlichen Wesenheiten aber haben alle einen Stoff. Wesenheit aber ist das zu Grunde liegende Substrat, in einem Sinne der Stoff (unter Stoff verstehe ich nämlich dasjenige, was, ohne der Wirklichkeit nach ein bestimmtes Etwas zu sein, doch der Möglichkeit nach ein bestimmtes Etwas ist), in anderem Sinne der Begriff und die Form, welche als ein individuell bestimmtes Etwas dem Begriff nach abtrennbar ist. Ein Drittes ist das aus beiden hervorgehende, bei dem allein Entstehen und Vergehen statt findet und welches schlechthin selbständig trennbar ist; denn von den begrifflichen Wesenheiten sind einige selbständig trennbar, andere nicht. — Dass aber auch der Stoff Wesenheit ist, ist offenbar; da bei allen gegensätzlichen Veränderungen etwas vorhanden ist, das den Veränderungen zu Grunde liegt, z. B. bei den Ortsveränderungen das, was jetzt hier und dann wo anders ist, bei den Gröfsenveränderungen, was jetzt so grofs ist und dann wieder kleiner oder gröfser, bei den Beschaffenheitsveränderungen das jetzt gesunde und dann 1042b wieder kranke. Aehnlich auch bei den Wesenheitsveränderungen das jetzt im Entstehen, dann wieder im Vergehen begriffene, und jetzt als bestimmtes Etwas, dann wieder der Formberaubung nach zu Grunde liegende. Mit dieser Veränderung sind auch die andern mitgesetzt; aber mit einer oder zweien von den übrigen ist diese

---

1) Vgl. Z 4 und 12, oben S. 131 u. 152.

2) Z 10 u. 11, oben S. 145 u. 149.

3) Z 13, oben S. 155.

4) Dies geschieht im Buch 13 (M) u. 14 (N).

nicht mitgesetzt. Denn wenn etwas den der Ortsveränderung zu Grunde liegenden Stoff hat, so ist nicht nothwendig, dass es darum auch den der Entstehung und Vergehung zu Grunde liegenden habe. Was nun der Unterschied ist zwischen Werden schlechthin und Werden nicht-schlechthin, ist in den physischen Schriften[1]) gesagt.

Capitel II.

Da aber die Wesenheit, welche als Substrat und Stoff besteht, allgemein anerkannt wird, und dies die dem Vermögen nach existirende Wesenheit ist, so bleibt uns noch übrig zu sagen, welches denn die der Wirklichkeit nach bestehende Wesenheit der sinnlichen Dinge ist. Demokritos nun scheint drei Unterschiede anzunehmen; der zu Grunde liegende Körper nämlich, der Stoff, behauptet er, sei eines und dasselbe, er unterscheide sich aber theils der Bildung, d. h. der Gestalt nach, theils nach der Wendung, d. h. der Stellung nach, theils der Berührung, d. h. der Ordnung nach. Offenbar aber sind ja der Verschiedenheiten viele; manches z. B. wird als verschieden bezeichnet nach der Zusammensetzung des Stoffes; so alles, was durch Mischung entsteht, wie der Honigtrank, oder durch Bindung, z. B. das Bündel, oder durch Leim, z. B. das Buch, oder durch Nägel, z. B. die Kiste, oder durch mehreres von diesem zugleich; anderes nach der Stellung, z. B. Unterschwelle und Oberschwelle (denn diese unterscheiden sich durch die bestimmte Lage); anderes der Zeit nach, z. B. Abendmahlzeit und Frühstück; anderes dem Orte nach, z. B. die Winde; anderes nach den Affectionen des Sinnlichen, z. B. der Härte und Weichheit, der Dichtigkeit und Dünnheit, der Trockenheit und Nässe; manches unterscheidet sich nach einigen dieser Gesichtspuncte; anderes nach diesen allen und überhaupt theils nach Ueberfluss, theils nach Mangel. Offenbar wird daher auch das Sein in eben so viel Bedeutungen ausgesagt; Unterschwelle nämlich ist etwas, weil es so liegt, und das Sein bezeichnet so und so liegen, so wie Eis sein bedeutet so und so verdichtet sein. Bei manchen wird auch das Sein durch alle diese Momente bestimmt sein, indem es theils gemischt, theils ver-

[1]) Vgl. Phys. V 1. De gen. et corr. I 7.

mengt, theils gebunden, theils verdichtet, theils durch die anderen Unterschiede bestimmt ist, wie die Hand oder der Fuſs. Man muss also die allgemeinen Geschlechter dieser Unterschiede herausheben, weil diese die Prinzipien des Seins sein müssen, z. B. dasjenige, was durch das mehr und minder, dicht und dünn und anderes der Art bestimmt ist; alles dies nämlich kommt zurück auf Ueberfluss und Mangel. Was aber durch Gestalt oder durch Glätte und Rauheit bestimmt ist, das kommt alles auf gerade und 1043a krumm zurück. Für manches wird das Sein in der Mischung bestehn, und das Nichtsein im Gegentheil.

Hieraus ist also offenbar, dass, wenn die Wesenheit Ursache davon ist, dass ein jedes ist, man in diesen Puncten die Ursache zu suchen hat, weshalb ein jedes dieser Dinge ist. Wesenheit nun ist freilich nichts von diesen, auch nicht in seiner Verbindung mit dem Stoffe, indes findet sich doch etwas derselben Analoges in jedem. Und wie bei den Wesenheiten dasjenige, was vom Stoffe ausgesagt wird, die Wirklichkeit selbst ist, so ist auch bei den anderen Begriffsbestimmungen hierauf der gröſste Nachdruck zu legen. Z. B. wenn man den Begriff der Unterschwelle angeben sollte, so würde man sagen: ein in dieser bestimmten Lage befindliches Holz oder Stein, und würde in gleicher Weise ein Haus definiren als Ziegelsteine und Holz in dieser bestimmten Lage. (Bei manchem kommt auch wohl noch der Zweck hinzu.) Ebenso Eis als Wasser in dieser bestimmten Weise consolidirt oder verdichtet, Harmonie als diese bestimmte Verbindung von hohen und tiefen Tönen, und in gleicher Weise auch bei dem übrigen.

Hieraus ist denn offenbar, dass bei verschiedenem Stoffe auch die Wirklichkeit und der Begriff ein verschiedener ist; bei einigem nämlich besteht sie in der Zusammensetzung, bei anderem in der Mischung, bei anderem in etwas anderem von den angeführten Momenten. Wenn daher bei der Definition eines Hauses einige angeben, es sei Steine, Ziegeln, Holz, so meinen sie das Haus dem Vermögen nach; denn jene Dinge sind der Stoff desselben; und wenn andere es als ein bedeckendes Behältnis für Körper und Sachen bezeichnen oder noch andere Bestimmungen der Art hinzufügen, so meinen sie die Wirklichkeit[1]); wer aber beides ver-

---

[1]) „die Wirklichkeit" (τὴν ἐνέργειαν), wofür Bekker setzte „das Haus der Wirklichkeit nach" (τὴν ἐνεργείᾳ): vgl. Komm. S. 369.

bindet, der meint die dritte aus diesen beiden hervorgehende Wesenheit. Es scheint nämlich der durch die Artunterschiede hindurchgehende Begriff mehr die Form und die Wirklichkeit zu treffen, der aus den Bestandtheilen gebildete mehr den Stoff. Aehnlich verhält es sich auch mit den Definitionen, welche Archytas als richtig anerkannte; sie enthalten nämlich die Verbindung von beiden. Z. B. was ist Windstille? Ruhe in der Masse der Luft; hier ist nämlich Stoff die Luft, Wirklichkeit und Wesenheit aber die Ruhe. Was ist Meeresruhe? Ebenheit des Meeres; stoffliches Substrat ist hier das Meer, die Wirklichkeit und Form aber ist die Ebenheit. Hieraus ist denn offenbar, was die sinnliche Wesenheit ist und in welcher Weise sie besteht; die eine nämlich als Stoff, die andere als Form und[1]) Wirklichkeit; die dritte Wesenheit ist die aus beiden hervorgehende.

Capitel III.

Man darf aber nicht unbemerkt lassen, dass es zuweilen zweifelhaft ist, ob ein Name die zusammengesetze concrete Wesenheit bezeichne oder die Wirklichkeit und die Form, z. B. ob Haus das verbundene concrete, bezeichnet, nämlich eine aus so und so liegenden Ziegeln und Steinen gemachte Bedeckung, oder nur die Wirklichkeit und die Form, nämlich eine Bedeckung, und ob Linie bezeichnet Zweiheit in der Länge oder Zweiheit, und ob Thier bezeichnet Seele in einem Körper oder Seele; denn diese ist die Wesenheit und die Wirklichkeit irgend eines Körpers. Für beides würde der Name Thier passen, nicht als ob der Begriff derselbe wäre, sondern weil es zu einem und demselben gehört. Doch dies ist zwar in andern Beziehungen von Bedeutung, aber nicht für die Erforschung der sinnlichen Wesenheit; denn das 1043b Wesenswas kommt der Formbestimmung und der Wirklichkeit zu. Denn Seele und Seele-sein ist dasselbe, Mensch-sein aber und Mensch ist nicht dasselbe, wenn man nicht etwa auch die Seele Mensch nennen will; dann würde es in gewissem Sinne dasselbe sein, in gewissem Sinne wieder nicht.

Bei näherer Untersuchung zeigt sich, dass die Sylbe nicht

[1]) „und" (καὶ) für „weil" (ὅτι) wie Alexander; vgl. Komm. S. 366.

besteht aus den Sprachelementen und der Zusammensetzung, und ebenso das Haus nicht ist Ziegeln und Zusammensetzung. Und das ist ganz richtig. Denn die Zusammensetzung und Mischung ist nicht selbst eins von den Elementen, deren Zusammensetzung und Mischung sie ist. Auf ähnliche Weise verhält es sich auch bei allem übrigen; z. B. wenn die Unterschwelle durch ihre Lage ist, was sie ist, so ist nicht die Lage aus der Unterschwelle, sondern die Unterschwelle aus der Lage. So ist also auch der Mensch nicht Thier und zweifüſsiges, sondern, wenn dies der Stoff ist, so muss noch neben diesem etwas vorhanden sein, was aber weder Element ist, noch aus Elementen besteht, sondern die Wesenheit ist, welche man mit Abstraction von dem Stoffe bezeichnet. Wenn nun dies die Ursache des Seins und der Wesenheit[1]) ist, so kann man es wohl die Wesenheit selbst nennen. Nothwendig muss diese nun entweder ewig sein oder vergänglich ohne zu vergehn und geworden ohne zu werden. Es ist aber in einem andern Abschnitte[2]) bewiesen und erklärt, dass niemand die Form macht oder erzeugt, sondern sie in einen bestimmten Stoff einbildet[3]), und so dasjenige entsteht, was aus beiden, Stoff und Form, zusammengesetzt ist.

Ob die Wesenheiten der vergänglichen Dinge selbständig abtrennbar sind, ist noch nicht klar; nur das ist klar, dass dies bei einigen nicht möglich ist, nämlich bei allem, was nicht auſser dem Einzelnen sein kann, z. B. Haus, Geräth. Vielleicht sind aber eben diese nicht einmal Wesenheiten, so wenig wie irgend etwas anderes, was nicht von Natur besteht; denn die Natur hat man wohl als die einzige Wesenheit in dem Vergänglichen anzusehen.

So hat denn der Zweifel eine gewisse Berechtigung[4]), welchen die Anhänger des Antisthenes und die in dieser Weise Ungebildeten vorbrachten, es sei nämlich nicht möglich zu definiren, was etwas ist, da die Definition durch eine Reihe von Worten geschehe, sondern man könne nur bestimmen und lehren, wie beschaffen

---

[1]) „der Wesenheit“ (οὐσίας) nach Alexander statt „die Wesenheit“ (οὐσία).

[2]) Vgl. Z 8, oben S. 141.

[3]) „in einen bestimmten Stoff einbildet“ (ποιεῖ εἰς τόδε) für „ein bestimmter Stoff gebildet wird“ (ποιεῖται τόδε); vgl. Komm. S. 368.

[4]) So nach dem Komm. S. 369; in der Uebersetzung hieſs es: „So läſst sich denn der Zweifel lösen“.

etwas ist; vom Silber z. B. lasse sich nicht angeben, was es ist, sondern nur, dass es wie Zinn ist. Darnach ist denn von einigen Wesenheiten Definition und Begriff möglich, z. B. von den zusammengesetzten, mögen diese sinnlich wahrnehmbar oder nur denkbar sein; nicht möglich dagegen von denen, aus welchen als ihren ersten Bestandtheilen diese bestehn, sofern ja der bestimmende Begriff etwas von etwas aussagt, und das eine die Stelle des Stoffes, das andere die der Form einnehmen muss.

Offenbar ist aber auch, dass wenn die Wesenheiten gewissermaſsen Zahlen sind, sie es in diesem Sinne sind und nicht, wie einige behaupten, als aus Einheiten bestehend. Nämlich die Wesensbestimmung ist eine Art von Zahl, da sie theilbar ist in Untheilbares (denn die Begriffe sind nicht unendlich), und von derselben Art ist auch die Zahl. Und wie eine Zahl, wenn man von ihren Bestandtheilen etwas wegnimmt oder zu ihnen hinzusetzt, mag man auch noch so wenig wegnehmen oder zu- 1044a setzen, nicht mehr dieselbe, sondern eine andere ist, so wird auch die Wesensbestimmung und das Wesenswas nicht mehr dasselbe sein, wenn etwas weggenommen oder hinzugethan ist. Ferner muss es für die Zahl etwas geben[1]), wodurch sie Eins ist (freilich können sie jetzt aber nicht angeben, wodurch sie eins ist, sofern sie es ist; entweder aber ist sie nicht eins, sondern nur eine Anhäufung, oder wenn sie es ist, muss man angeben, was es dann ist, das aus vielem Eins macht), und ebenso ist die Wesensbestimmung eins; aber auch hier können sie das vereinigende nicht angeben. Und das ist ganz natürlich; denn es hängt von demselben Grunde ab, und die Wesenheit ist eins, nicht weil sie, wie manche behaupten, eine Einheit oder ein Punct ist, sondern weil jede Wesenheit Wirklichkeit und Natur ist. Und wie die Zahl kein mehr und minder hat, so auch nicht die formelle Wesenheit, sondern, sofern überhaupt, die mit dem Stoffe verbundene. — So weit denn die Bestimmungen über Entstehen und Vergehen dessen, was man als Wesenheit bezeichnet, inwiefern es möglich ist, inwiefern unmöglich, so wie auch über die Zurückführung der Wesenheiten auf Zahlen.

---

[1]) „für die Zahl (τῷ ἀριθμῷ) etwas geben“ statt „die Zahl (τὸν ἀριθμὸν) etwas sein“; vgl. Komm. S. 370.

Capitel IV.

In Betreff der stofflichen Wesenheit darf man nicht übersehen, dass, wenngleich alles aus demselben ersten Grunde oder denselben ersten Gründen hervorgeht, und derselbe Stoff als Prinzip allem entstehenden zu Grunde liegt, es dennoch einen eigenthümlichen Stoff für jedes einzelne giebt; z. B. für den Schleim ist der nächste Stoff das Süſse und Fettige, für die Galle das Bittere oder irgend etwas anderes. Vielleicht geht aber dieses aus demselben hervor. Mehrere Stoffe desselben Dinges ergeben sich dann, wenn der eine der Stoff des andern ist; z. B. der Schleim entsteht aus Fettigem und Süſsem, wenn das Fettige aus dem Süſsen entsteht; aus Galle aber entsteht Schleim, insofern die Galle in ihren ersten Stoff aufgelöst wird. Denn auf zweierlei Weise wird eins aus dem anderen, entweder durch fernere Entwicklung oder durch Auflösung in die Grundlage.

Aus einem und demselben Stoffe kann verschiedenes entstehen durch die bewegende Ursache, z. B. aus Holz sowohl eine Kiste als eine Bettstelle. Manches verschiedene dagegen verlangt nothwendig einen verschiedenen Stoff; eine Säge z. B. kann nicht aus Holz gemacht werden, und das hängt nicht von der bewegenden Ursache ab; denn sie kann nie eine Säge aus Wolle oder Holz machen. Wo aber dasselbe aus verschiedenem Stoffe hervorgehen kann, da muss nothwendig die Kunst und das bewegende Prinzip dasselbe sein; denn wäre sowohl der Stoff als auch das Bewegende verschieden, so würde es auch das daraus Gewordene sein.

Fragt man nun nach der Ursache, so muss man, da Ursache in mehreren Bedeutungen gebraucht wird, alle möglichen Ursachen angeben. Z. B. beim Menschen: welches ist die stoffliche Ursache? Etwa die Menstruation. Welches die bewegende? Etwa der Same. Welches die formbestimmende? Das Wesenswas. Welches das 1044 b Weswegen? Der Zweck. Vielleicht ist aber dies beides dasselbe. Man muss aber dabei die nächsten Ursachen angeben, bei der Frage nach dem Stoffe nicht Feuer und Erde, sondern den eigenthümlichen Stoff.

Bei den natürlichen und entstehenden Wesenheiten muss man also, will man die Untersuchung richtig anstellen, auf diese Weise untersuchen, sofern ja diese und soviele Ursachen vorhanden

sind, und die Ursachen erkannt werden sollen; dagegen bei den natürlichen, aber ewigen Wesenheiten verhält es sich anders. Manche davon haben nämlich wohl keinen Stoff, oder wenigstens nicht einen solchen wie die entstehenden, sondern nur einen der Ortsveränderung zu Grunde liegenden. Und ebensowenig giebt es bei alle dem, was zwar durch die Natur, aber nicht als Wesenheit existirt, einen Stoff, sondern das zu Grunde liegende ist die Wesenheit. Z. B. was ist die Ursache der Mondfinsternis? was ihr Stoff? Es giebt keinen, sondern der Mond ist es, der die Affection erfährt. Was ist die bewegende und das Licht hemmende Ursache? Die Erde. Eine Zweckursache ist dabei vielleicht nicht vorhanden. Die formelle Ursache ist der Begriff; doch bleibt dieser dunkel, wenn er nicht den Grund mit enthält. Z. B. was ist Mondfinsternis? Beraubung des Lichtes. Wenn man aber hinzusetzt „durch das Dazwischentreten der Erde“, so ist dies der den Grund in sich schliefsende Begriff. Bei dem Schlafe ist undeutlich, was es denn ist, woran zunächst diese Affection sich findet. Etwa das Thier. Gut, aber in wiefern dieses? und was ist das nächste? Das Herz oder etwas anderes. Ferner, wodurch ist es afficirt? Welches ist die Affection jenes zunächst afficirten Theiles und nicht des Ganzen? Diese bestimmte Bewegungslosigkeit. Gut, aber aus welcher Affection des nächsten Leidenden ging diese hervor?

Capitel V.

Da aber einiges ohne Entstehn und Vergehn ist und nicht ist, z. B. die Puncte, sofern sie überhaupt sind, und überhaupt die Formen und die Gestälten (denn nicht das Weifse wird, son- das Holz wird weifs, da ja überhaupt alles werdende aus etwas und zu etwas wird): so kann nicht alles Conträre aus einander werden, sondern in anderem Sinne wird der weifse Mensch aus dem schwarzen und weifs aus schwarz, und nicht von allem giebt es einen Stoff, sondern von dem, was aus einander entsteht und in einander übergeht. Von allem dem aber, was ohne Uebergang ist und nicht ist, giebt es keinen Stoff. — Eine schwierige Frage aber ist, wie sich zu dem Conträren der Stoff eines jeden Dinges verhält. Z. B. wenn der Körper dem Vermögen nach gesund, die Krankheit aber der Gesundheit conträr entgegengesetzt ist, ist

dann der Körper beides dem Vermögen nach? Und ist das Wasser dem Vermögen nach Wein und Essig? Des einen Stoff ist er wohl der Beschaffenheit und Formbestimmung nach, des andern der Formberaubung und dem widernatürlichen Vergehen nach. — Eine Schwierigkeit liegt auch darin, weshalb der Wein nicht der Stoff des Essigs und dem Vermögen nach Essig ist, obgleich doch Essig aus ihm wird, und der Lebende nicht dem Vermögen nach 1045a todt. Vielmehr ist wohl das Vermögen nur etwas accidentelles, der Stoff selbst aber des Lebenden ist, insofern er vergeht, das Vermögen und der Stoff des Todten, und das Wasser des Essigs. Denn aus diesen entstehen sie, wie aus dem Tage die Nacht. Und was also auf diese Weise in einander übergeht, muss erst zum Stoffe zurückkehren; z. B. wenn aus einem Todten ein Lebender werden soll, muss er zuerst in den Stoff zurückkehren, und aus diesem wird ein Lebendes, und so der Essig in Wasser, und aus diesem wird Wein.

Capitel VI.

Um aber auf die erwähnte Schwierigkeit in Betreff der Wesensbestimmungen und der Zahlen zurückzukommen, was ist die Ursache, dass sie eines sind? Denn bei allem, was mehrere Theile hat und als Ganzes nicht wie eine bloſse Anhäufung besteht, sondern wo das Ganze etwas auſser den Theilen ist, giebt es eine Ursache der Einheit; wie ja auch bei den Körpern bald Berührung Ursache der Einheit ist, bald Klebrigkeit, bald irgend eine andere Affection dieser Art. Die Wesensbestimmung aber ist einig, nicht durch Verbindung, wie etwa die Ilias, sondern dadurch, dass sie Wesensbestimmung eines Einigen ist. Was ist es nun also, was den Menschen zu einem einigen macht? wodurch ist er Eines und nicht Vieles, z. B. lebendes Wesen und zweifüſsiges, zumal wenn es, wie einige behaupten, ein lebendes-Wesen-an-sich und ein Zweifüſsiges-an-sich giebt? Warum ist denn der Mensch nicht jenes beides selbst, nämlich lebendes Wesen und Zweifüſsiges, wonach dann Menschen nicht durch Theilnahme am Menschen-an-sich, noch durch Theilnahme an Einem sein würden, sondern an den beiden, am lebenden Wesen und am Zweifüſsigen? Ueberhaupt wäre dann der Mensch nicht Eines, sondern Mehreres, nämlich lebendes Wesen und Zweifüſsiges. Wenn man nun den Gang einschlägt, den sie

bei ihren Bestimmungen und Aussagen einzuschlagen pflegen, so ist es offenbar unmöglich, den Grund anzugeben und die Schwierigkeit zu lösen. Ist aber, wie wir behaupten, das eine Stoff, das andere Form, das eine dem Vermögen, das andere der Wirklichkeit nach, so scheint in der Frage gar keine Schwierigkeit mehr zu liegen. Denn die Frage ist dieselbe, wie wenn die Wesensbestimmung von Kleid wäre rundes Erz; denn dieser Name würde Zeichen des Begriffes sein, und der Gegenstand der Frage ist also, was denn die Ursache davon ist, dass das Erz und das Runde Eines ist. Diese Schwierigkeit aber verschwindet nun, da das eine Stoff, das andere Form ist. Dafür nun, dass das dem Vermögen nach seiende der Wirklichkeit nach ist, ist da, wo ein Werden statt findet, nichts anderes als das Hervorbringende Ursache. Denn dafür, dass die Kugel dem Vermögen nach Kugel in Wirklichkeit ist, giebt es keine andere Ursache, sondern dies war eben das Wesenswas für ein jedes von beiden. Der Stoff aber ist theils denkbar, theils sinnlich wahrnehmbar, und immer ist im Begriffe das eine Stoff, das andere Wirklichkeit, z. B. der Kreis eine ebene Figur.

Was aber keinen Stoff hat, weder denkbaren noch sinnlich wahrnehmbaren, das ist unmittelbar ein Eines[1]), so wie auch ein Seiendes, das bestimmte Etwas nämlich, das Qualitative, das Quantitative. Darum findet sich auch in den Wesensbestimmungen weder das Seiende noch das Eins, und das Wesenswas ist unmittelbar ein Eines so wie auch ein Seiendes. Darum giebt es auch für keines unter diesen eine andere Ursache, weshalb es ein Eines oder ein Seiendes ist; denn unmittelbar ist jedes ein Seiendes und ein Eines, nicht als ob sie im Seienden und im Einen als den allgemeinen Gattungsbegriffen enthalten wären, noch auch als ob diese selbständig abtrennbar neben dem Einzelnen existirten. 1045 b

Wegen dieser Schwierigkeit sprechen einige von einer Theilnahme, aber was denn die Ursache dieser Theilnahme, und was das Theilnehmen selbst bedeute, darüber sind sie in Verlegenheit; andere behaupten ein Zusammensein[2]), wie Lykophron behauptet, die Wissenschaft sei ein Zusammensein des Wissens und der Seele;

---

[1]) εἶναι getilgt, nach Alexander; vgl. Komm. S. 376.

[2]) „der Seele" (ψυχῆς) nach „Zusammensein" (συνουσίαν) gestrichen; vgl. Komm. S. 377.

andere sehen das Leben als eine Zusammensetzung oder Verbindung der Seele mit dem Leibe an. Und doch ist in allen Fällen dasselbe Verhältnis. Das Gesundsein nämlich müsste ein Zusammensein oder eine Verknüpfung oder eine Verbindung sein der Seele und Gesundheit, und dass das Erz dreieckig ist, eine Zusammensetzung von Erz und dreieckig, und dass etwas[1]) weifs ist, eine Zusammensetzung von Fläche und Weifse. Der Grund dieser Ansichten und Zweifel aber liegt darin, dass man für Vermögen und Wirklichkeit nach einem Einheit bringenden Begriff und einem Unterschied sucht. Es ist aber vielmehr, wie gesagt, der nächste Stoff und die Form dasselbe, nur das eine[2]) dem Vermögen, das andere der Wirklichkeit nach. Also verhält es sich mit jener Frage gerade so, als wenn man bei dem Eins selbst nach dem Grunde fragen wollte, weshalb es eines ist; denn ein jedes ist ein Eines, und das dem Vermögen nach seiende ist mit dem in Wirklichkeit seienden in gewisser Weise einerlei. Es giebt also weiter keine Ursache als die von dem Vermögen zur Wirklichkeit bewegende. Was aber keinen Stoff hat, das ist schlechthin ein Eines.

[1]) Im Komm. S. 377 vermuthet B., dass zu lesen sei τὸ ἐπιφάνειαν λευκὴν εἶναι „dass eine Fläche weifs ist".

[2]) τὸ μέν eingeschoben; vgl. Komm. S. 377.

NEUNTES BUCH (Θ).

Capitel I.

Ueber das also, was im eigentlichen Sinne seiend ist und worauf alle andern Aussagen des Seins zurückgeführt werden, ist gehandelt worden, nämlich über die Wesenheit. Denn nach dem Begriffe der Wesenheit wird alles übrige als seiend bezeichnet, das Quantitative, das Qualitative und das Uebrige in dieser Weise Ausgesagte; denn dies Alles muss, wie wir in den obigen Erörterungen [1]) gesagt haben, den Begriff der Wesenheit enthalten. Da nun das Seiende einmal als ein Was oder ein Qualitatives oder ein Quantitatives bezeichnet, andererseits nach Vermögen und Wirklichkeit und nach dem Werke unterschieden wird, so wollen wir auch über Vermögen und Wirklichkeit genauere Bestimmungen geben. Und zwar zuerst über Vermögen in dem Sinne, der zwar der eigentlichste ist, aber für unsern gegenwärtigen Zweck nicht dienlich ist. Denn Vermögen und Wirklichkeit erstreckt sich 1046a weiter als nur auf das in Bewegung befindliche. Doch nachdem wir über Vermögen in diesem Sinne werden gesprochen haben, wollen wir bei den Bestimmungen über die Wirklichkeit auch über die übrigen uns erklären.

Dass Vermögen und vermögend sein in mehreren Bedeutungen gebraucht wird, haben wir schon andern Ortes abgehandelt [2]). Von diesen Bedeutungen mögen alle diejenigen übergangen werden, welche

[1]) Vgl. Z 1, oben S. 127.
[2]) Vgl. Δ 12, oben S. 100.

nach bloſser Namensgleichheit dazu gehören; denn manches heiſst nach einer bloſsen Aehnlichkeit Vermögen, wie wir in der Geometrie etwas als vermögend oder als unvermögend bezeichnen, weil es auf gewisse Weise ist oder nicht ist. Diejenigen Vermögen aber, welche derselben Art angehören, sind alle gewisse Prinzipien und heiſsen so nach ihrer Beziehung auf ein erstes Vermögen, welches ein Prinzip ist der Veränderung in einem anderen oder insofern dies ein anderes ist[1]). So giebt es nämlich ein Vermögen des Leidens als ein in dem Leidenden selbst wohnendes Prinzip des Leidens von einem anderen oder insofern dies ein anderes ist[1]). Ein anderes dagegen ist ein Zustand der Unfähigkeit zum Schlechteren bestimmt und von einem anderen oder insofern dies ein anderes ist[1]) als von einem Veränderungsprinzipe vernichtet zu werden. Denn in allen diesen Begriffen findet sich der Begriff des ersten Vermögens. Ferner werden diese als Vermögen bezeichnet entweder bloſs des Thuns oder Leidens[2]), oder des auf richtige Weise Thuns und Leidens; also auch in den Begriffen dieser Vermögen finden sich gewissermaſsen die Begriffe der früheren Vermögen.

Hieraus erhellt also, dass in gewissem Sinne das Vermögen des Thuns und des Leidens eines ist (denn vermögend ist etwas, sowohl weil es selbst das Vermögen hat zu leiden, als weil ein anderes das Vermögen hat von ihm zu leiden), in gewissem Sinne ein anderes ist. Denn das eine findet sich in dem Leidenden; denn darum, weil es ein gewisses Prinzip hat und weil der Stoff selbst ein gewisses Prinzip ist, leidet das Leidende und als anderes von einem anderen. Das Fette nämlich ist brennbar, das auf diese bestimmte Weise nachgebende zerbrechbar, und in ähnlicher Weise auch bei dem Uebrigen. Das andere Vermögen dagegen ist in dem Thätigen, z. B. das Warme und die Baukunst, das eine in dem Wärmenden, das andere in dem Bauverständigen. Sofern daher beides von Natur vereinigt ist, leidet es nichts durch sich selbst; denn es ist dann nur Eins und nicht ein Anderes.

[Unvermögen und unvermögend ist die einem solchen Vermögen entgegengesetzte Privation; also hat jedesmal Vermögen und Unvermögen dasselbe Object und auf dieselbe Weise. Von

---

[1]) ἢ ᾗ ἄλλο.

[3]) „des“ (τοῦ) vor „Leidens“ (παθεῖν) gestrichen; vgl. Komm. S. 380.

Privation aber spricht man in mehreren Bedeutungen; denn man schreibt sie sowohl dem zu, was etwas nicht hat, als dem, was etwas nicht hat, obgleich es dazu von Natur geeignet ist, entweder wenn es überhaupt, oder wenn es zu der Zeit, wo es zu haben geeignet ist, dasselbe nicht hat, und entweder wenn es auf eine bestimmte Weise, z. B. ganz und gar, oder auch wenn es auf irgend eine beliebige Weise dasselbe nicht hat. In manchen Fällen schreiben wir Privation dem zu, das, von Natur geeignet etwas zu haben, durch erlittene Gewalt dasselbe nicht hat.

Capitel II.

Da nun einige Prinzipien dieser Art sich in dem Unbeseelten finden, andere in dem Beseelten und der Seele und zwar in dem vernünftigen Theile der Seele, so müssen offenbar auch von den Vermögen einige unvernünftig sein, andere mit Vernunft verbunden. Alle Künste daher, die hervorbringenden sowohl als die Wissenschaften, sind Vermögen; denn sie sind Prinzipien der Veränderung in einem Anderen oder insofern dies ein anderes ist. Und zwar gehen die mit Vernunft verbundenen Vermögen alle zugleich auf das Entgegengesetzte, die unvernünftigen dagegen gehen eine jede nur auf Ein Object; z. B. das Warme ist nur Vermögen des Wärmens, die Heilkunst dagegen ist das Vermögen der Krankheit und der Gesundheit. Der Grund davon liegt darin, dass die Wissenschaft Begriff ist; der Begriff aber erklärt zugleich die Sache und deren Privation, nur nicht auf gleiche Weise, und geht in gewissem Sinne auf beides, in gewissem Sinne wiederum mehr auf das Seiende. Also müssen nothwendig auch die so beschaffenen Wissenschaften zwar auf das Entgegengesetzte gehn, aber auf das eine Glied des Gegensatzes an sich, auf das andere nicht an sich; denn auch der Begriff geht auf das eine an sich, auf das andere nur gewissermaſsen in accidentellem Sinne. Denn nur durch Verneinung und Hinwegnehmung erklärt er das Entgegengesetzte; denn die Privation im eigentlichsten Sinne ist das Entgegengesetzte, diese ist aber eine Entziehung des Anderen. Da nun Entgegengesetztes nicht in demselben Dinge sich findet, die Wissenschaft aber insofern Vermögen ist, als sie den Begriff besitzt, und da die Seele Prinzip der Bewegung ist: so ergiebt sich, dass während das Gesunde nur Gesundheit, das Wärmende

1046 b

nur Wärme, das Kältende nur Kälte macht, der die Wissenschaft besitzende dagegen beides hervorbringt. Denn der Begriff geht auf beides, aber nicht auf gleiche Weise, und ist in der Seele, welche das Prinzip der Bewegung hat; diese wird also von demselben Prinzipe aus und an dasselbe anknüpfend beides in Bewegung setzen. Daher bringt das nach Begriffen Vermögende das Entgegengesetzte hervor als das ohne Begriff Vermögende; denn in Einem Prinzipe, dem Begriffe, wird das Entgegengesetzte umfasst.

Ferner ist auch offenbar, dass mit dem Vermögen richtig zu thun oder zu leiden das Vermögen des bloſsen Thuns oder Leidens mitgesetzt ist, aber nicht immer mit diesem auch jenes; denn wer etwas richtig thut, muss es nothwendig auch thun, aber wer etwas bloſs thut, braucht es nicht nothwendig auf richtige Weise zu thun.

Capitel III.

Nun giebt es aber einige, wie z. B. die Megariker, welche behaupten, ein Ding habe nur dann ein Vermögen, wenn es wirklich thätig sei, wenn es aber nicht wirklich thätig sei, habe es auch das Vermögen nicht; z. B. derjenige, der eben nicht baut, vermöge auch nicht zu bauen, sondern nur der Bauende, während er baut, und in gleicher Weise in den anderen Fällen. In was für unstatthafte Folgen diese gerathen, ist nicht schwer zu sehen. Denn offenbar könnte hiernach Niemand Baumeister sein, wofern er nicht eben baut; denn Baumeister sein bedeutet ja vermögend sein ein Haus zu bauen; und gleicherweise bei den übrigen Künsten. Wenn es nun unmöglich ist solche Künste zu besitzen, ohne sie vorher gelernt[1]) und erworben, 1047a und sie nicht zu besitzen, ohne sie einmal verloren zu haben (nämlich entweder durch Vergessenheit oder durch eine Affection und durch die Länge der Zeit; denn gewiss doch nicht durch den Untergang der Kunst selbst, denn sie ist ewig), sollte dann Jemand, sobald er aufhört thätig zu sein, die Kunst nicht mehr haben? und indem er sogleich wieder baut, auf welche Weise sollte er sie erworben haben?[2]) Das Gleiche würde auch für die

[1]) „vorher gelernt" (μαθόντα) statt „zu lernen" (μανθάνοντα) nach Alexander; vgl. Komm. S. 385.

[2]) Ueber Interpunction und Auffassung dieser Stelle vgl. Komm. S. 385.

unbeseelten Dinge gelten. Denn es könnte Nichts kalt oder warm oder süfs oder überhaupt sinnlich wahrnehmbar sein, wenn man es nicht sinnlich wahrnimmt; womit sie denn in die Lehre des Protagoras gerathen würden. Ja es könnte auch Nichts auch nur sinnliche Wahrnehmung haben, sofern es nicht eben sinnlich wahrnimmt und wirklich thätig ist. Wenn nun blind dasjenige ist, was kein Sehvermögen hat, obgleich es dazu von Natur geeignet und zu der Zeit, wann es zu sehen geeignet ist, und während es noch ist[1]): so müssten dieselben an Einem Tage mehrmals blind werden und ebenso taub[2]). — Ferner, wenn das des Vermögens beraubte unvermögend ist, so müsste das, was nicht geschehen ist, unvermögend sein zu geschehen; wer aber von dem, was unmöglich geschehen kann, sagte, dass es sei oder sein werde, der würde sich täuschen; denn das bedeutete ja eben der Begriff „unmöglich". Diese Lehren also heben Bewegung und Werden auf. Denn das Stehende wird immer stehen, das Sitzende immer sitzen; denn unmöglich könnte ja das aufstehen, was nicht vermag aufzustehen. Ist es nun nicht zulässig dies zu behaupten, so ist offenbar Vermögen und wirkliche Thätigkeit von einander verschieden; jene Lehren aber machen Vermögen und wirkliche Thätigkeit zu einem und demselben, und suchen also etwas gar nicht Kleines aufzuheben. Also ist es denkbar, dass etwas zwar vermögend sei zu sein und doch nicht sei, oder vermögend nicht zu sein und doch sei, und ebenso auch in den anderen Kategorien, z. B. dass etwas, vermögend zu gehen, doch nicht gehe, und nicht gehend doch vermöge zu gehen. Vermögend aber ist dasjenige, bei welchem, wenn die wirkliche Thätigkeit dessen eintritt, dessen Vermögen ihm zugeschrieben wird, nichts Unmögliches eintreten wird. Ich meine z. B., wenn etwas vermögend ist zu sitzen, und es möglich ist, dass es sitze, so wird, wenn bei ihm das Sitzen wirklich statt findet, nichts Unmögliches eintreten; und ebenso, wenn etwas vermag bewegt zu werden oder zu bewegen, oder zu stehen oder zu stellen, oder zu sein oder zu werden, oder nicht zu sein oder

---

[1]) So nach der Lesart καὶ ἔτι ὄν; doch wird im Komm. S. 386 mit Cod. T καὶ ἔτι ὡς „und ferner in der Art, wie es zu sehen geeignet ist" zu lesen empfohlen. Vgl. auch Zeller im Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. II S. 262.

[2]) Für „und taub" zu lesen „und sehend", wie B. im Komm. S. 386 vorschlug, ist entbehrlich. Alex. erklärt die Worte nicht.

nicht zu werden. Es ist aber der Name der wirklichen Thätigkeit, welcher eine Beziehung hat auf die vollendende Wirklichkeit, namentlich von den Bewegungen auch auf das Uebrige übergegangen; denn für wirkliche Thätigkeit gilt am meisten die Bewegung. Darum schreibt man auch dem, was nicht ist, Bewegtwerden nicht zu, sondern giebt ihm andere Prädicate; man sagt z. B. von dem Nicht-seienden, es sei denkbar oder erstrebbar, aber 1047b nicht, es sei bewegt. Und dies deshalb, weil es, zwar noch nicht in Wirklichkeit seiend, doch in Wirklichkeit sein wird. Denn von dem Nicht-seienden ist Einiges dem Vermögen nach; aber es ist nicht, weil es nicht in Wirklichkeit ist.

Capitel IV.

Wenn aber, wie gesagt, möglich etwas insofern ist, als ihm die Wirklichkeit folgt[1]), so kann es offenbar nicht wahr sein, wenn man sagt, das und das sei zwar möglich, aber es werde nicht eintreten, da auf diese Weise die Bedeutung von unmöglich uns ganz entginge. Ich meine z. B., wenn Jemand sagte, es sei zwar möglich, dass die Diagonale gemessen werde, doch werde sie niemals gemessen werden, ohne zu bedenken, wie es unmöglich ist, dass etwas als möglich durch nichts gehindert sein soll zu sein oder zu werden und doch nicht sei und nicht sein werde. Vielmehr ergiebt sich aus dem oben Festgesetzten, dass, wenn man selbst annähme, es sei etwas oder es sei etwas geworden, das zwar nicht ist, aber doch möglich ist, dadurch keine Unmöglichkeit eintreten würde; das würde aber in jenem Beispiele der Fall sein; denn dass die Diagonale gemessen werde, ist unmöglich. Falsch nämlich und unmöglich ist keineswegs dasselbe; dass du jetzt stehest, ist zwar falsch, aber nicht unmöglich.

Zugleich ergiebt sich, dass wenn unter der Voraussetzung, dass A ist, nothwendig auch B sein muss, dann auch unter der Voraussetzung, dass A möglich ist, nothwendig B möglich sein muss. Denn wäre es nicht nothwendig, dass es möglich sei, so steht

[1]) So nach der im Komm. S. 389 gegebenen Deutung der überlieferten Worte εἰ δ'ἐστὶ τὸ εἰρημένον δυνατὸν ᾗ ἀκολουθεῖ. Zeller schlägt vor (Archiv II 263) zu lesen εἰ δ' ἐστί, τὸ εἰρημένον, δυνατὸν ⟨ᾧ ἀδύνατον μ⟩ὴ ἀκολουθεῖ „wenn aber, wie gesagt, möglich ist, woraus unmögliches nicht erfolgt“.

nichts im Wege, dass sein Sein unmöglich sei. Nun sei also A möglich. In diesem Falle also, wenn A möglich ist, würde die Annahme, dass A sei, keine Unmöglichkeit ergeben. Dann müsste also nothwendig auch B sein. Aber es war unmöglich. Also angenommen, es sei unmöglich. Wenn es nun unmöglich ist[1]), dass B sei, so ist es nothwendig auch unmöglich, dass A sei[2]). A aber war möglich, also auch B. Ist also A möglich, so muss auch B möglich sein, sofern sich A und B so verhielten, dass mit dem Sein von A nothwendig das Sein von B gesetzt ist. Sollte aber, bei solchem Verhältnisse von A und B, B nicht in dieser Weise möglich sein, so könnte sich auch A und B nicht so verhalten, wie vorausgesetzt wurde. Und wenn aus der Möglichkeit von A nothwendig die Möglichkeit von B folgt, so muss auch, für den Fall, dass A ist, nothwendig B sein. Denn wenn man sagt, B müsse nothwendig möglich sein, sofern A möglich ist, so bedeutet dies, dass, sofern und wann und wie es möglich ist, dass A sei, dann und so auch jenes es nothwendig sein muss.

Capitel V.

Indem nun die gesammten Vermögen theils angeboren sind, wie z. B. die Sinne, theils durch Uebung erworben, z. B. das Vermögen des Flötenspiels, theils durch Unterricht, wie das Vermögen der Künste: so kann man nothwendigerweise diejenigen, welche durch Uebung und Vernunft gewonnen werden, nur durch vorausgehende wirkliche Thätigkeit besitzen, bei den anders beschaffenen dagegen und bei dem Vermögen zum Leiden ist dies nicht nothwendig.

Und da das Vermögende Etwas vermag und zu bestimmter Zeit und auf bestimmte Weise, und was noch sonst in der Begriffsbestimmung zugefügt werden muss, da ferner Einiges vernunftmäfsig bewegen kann und seine Vermögen mit Vernunft verbunden sind, anderes vernunftlos bewegt und seine Vermögen vernunftlos sind, und da jene Vermögen sich nur in dem Beseelten, diese aber im Beseelten und Unbeseelten finden können: so müssen die vernunftlosen Vermögen, sobald sich so, wie sie Vermögen sind, 1048a

[1]) ἀνάγκη gestrichen. Vgl. Komm. S. 390.

[2]) B und A vertauscht. Vgl. ebd.

das Thätige und das Leidende nähern, das eine thätig das andere leidend sein; bei den vernünftigen aber ist dies nicht nothwendig. Denn die vernunftlosen Vermögen sind jedes nur Einer Thätigkeit fähig, die vernünftigen aber sind des Entgegengesetzten fähig, so dass sie also das Entgegengesetzte zugleich thun würden, was doch unmöglich ist. Also muss etwas Anderes das Entscheidende sein; ich meine hierbei das Begehren oder den Vorsatz. Denn was das vernünftige Vermögen entscheidend begehrt, das wird es thun, falls dies dem Vermögen gemäſs vorhanden ist und es sich dem des Leidens fähigen nähert. Das vernunftmäſsig Vermögende wird also jedesmal, falls es begehrt, das thun, dessen Vermögen es hat, und so, wie es das Vermögen hat. Es hat aber das Vermögen zu thun, wenn das Leidensfähige anwesend ist und sich auf bestimmte Weise verhält. Wo nicht, so wird es nicht thätig sein können. Die Bestimmung, dass kein äuſseres Hindernis eintrete, braucht man nicht weiter hinzuzufügen; denn es hat das Vermögen zu thun nur in der Weise, wie es Vermögen[1]) ist, und dies ist es nicht schlechthin, sondern unter bestimmten Umständen, wovon auch schon die äuſseren Hindernisse mit ausgeschlossen sein müssen; denn diese heben einiges von dem in der Begriffsbestimmung enthaltenen auf. Darum kann auch nicht Jemand, falls er es wollte und begehrte, zweierlei oder das Entgegengesetzte zugleich thun; denn nicht in diesem Sinne hat er das Vermögen dazu, und es giebt kein Vermögen das Entgegengesetzte zugleich zu thun; denn wozu er das Vermögen hat, das würde er auch so thun.

Capitel VI.

Nachdem nun von dem in Beziehung auf Bewegung ausgesagten Vermögen gehandelt ist, wollen wir über die wirkliche Thätigkeit bestimmen, was und wie beschaffen sie ist. Bei dieser Erörterung wird nämlich zugleich erhellen, dass wir vermögend nicht nur das nennen, was zu bewegen oder von einem bewegt zu werden fähig ist, sei es schlechthin oder auf eine bestimmte Weise, sondern möglich auch noch in einem anderen Sinne gebrauchen. Darum wollen wir in der Untersuchung auch dies durchgehen. Unter Wirklichkeit versteht man, dass die Sache

[1]) „Vermögen" (δύναμις) statt „dem Vermögen nach" (δυνάμει) nach Hs. E u. Alexander.

existire, nicht in dem Sinne, wie man sagt, sie sei dem Vermögen nach (nämlich dem Vermögen nach sagen wir z. B., es sei im Holze ein Hermes und in der ganzen Linie ihre Hälfte, weil sie von ihr genommen werden könnte, und einen Denker dem Vermögen nach nennen wir auch den, der eben nicht in Betrachtung begriffen ist, sofern er nur fähig ist dieselbe anzustellen), sondern der wirklichen Thätigkeit nach[1]). Was wir meinen, wird beim Einzelnen durch Induction deutlich werden, und man muss nicht für Jedes eine Begriffsbestimmung suchen, sondern auch das Analoge in einem Blick vereinigen. Wie sich nämlich das Bauende verhält zum Baukünstler, so verhält sich auch das Wachende zum Schlafenden, das Sehende zu dem, was die Augen verschliefst, aber doch den Gesichtssinn hat, das aus dem Stoffe ausgeschiedene zum Stoffe, das Bearbeitete zum Unbearbeiteten. In diesem Gegensatze soll durch das erste Glied[2]) die Wirklichkeit, durch das andere das Vermögen bezeichnet werden. 1048 b

Doch sagt man nicht von allem in gleichem Sinne, dass es der wirklichen Thätigkeit nach sei, ausgenommen der Analogie nach, indem so wie dies in diesem ist oder zu diesem sich verhält, so jenes in jenem ist oder sich zu jenem verhält; einiges nämlich verhält sich wie Bewegung zum Vermögen, anderes wie Wesenheit zu einem Stoffe. — In einem andern Sinne spricht man auch beim Unendlichen und beim Leeren und bei anderen Dingen dieser Art von Vermögen und Wirklichkeit, als bei den meisten Dingen, z. B. dem Sehenden, dem Gehenden und dem Gesehenen. Denn dies kann zuweilen auch schlechthin in Wahrheit ausgesagt werden; denn gesehen nennt man etwas theils weil es wirklich gesehen wird, theils weil es gesehen werden kann. Das Unendliche aber ist nicht in der Weise dem Vermögen nach, dass es einmal der Wirklichkeit nach selbständig abgetrennt existiren werde, sondern nur für die Erkenntnis. Denn dass die Theilung nie aufhört, dies ergiebt die Bestimmung, dass diese Wirklichkeit nur dem Vermögen nach, aber nicht in selbständiger Abtrennung besteht.

*Von den Handlungen[3]), die eine Grenze haben, enthält keine

[1]) Uebersetzt nach Alexanders Auslegung ἀλλ' ἐνεργείᾳ; vgl. Komm. S. 394.
[2]) θατέρῳ μορίῳ nach Hs. E; vgl. Komm. S. 393 u. 394.
[3]) Die Uebersetzung dieses in Cod. E und von Alexander ausgelassenen Abschnittes folgt dem von B. im Komm. S. 397 gegebenen Texte.

ein Ziel, sondern sie betreffen nur das zum Ziel Führende. So ist z. B. das Ziel des Abmagerns die Magerkeit, aber wenn sich das Abmagernde in einer solchen Bewegung befindet, ohne mit dem Ziel der Bewegung zusammenzufallen, so ist dieses keine Handlung oder wenigstens keine vollendete, denn sie enthält kein Ziel; jene dagegen, in welcher[1]) das Ziel enthalten ist, ist auch Handlung. So kann man wohl sagen: er sieht und hat zugleich gesehen[2]), er überlegt und hat zugleich überlegt[3]), er denkt und hat zugleich gedacht, aber man kann nicht sagen: er lernt und hat zugleich gelernt, er wird gesund und ist zugleich gesund geworden. Dagegen: er lebt gut und hat zugleich[4]) gut gelebt, er ist glücklich und ist zugleich glücklich gewesen. Wo nicht, so hätte er einmal damit aufhören müssen, wie wenn einer sich abmagert; nun ist dem aber nicht so, sondern er lebt und hat gelebt. Von diesen Dingen muss man also[5]) die einen als Bewegungen, die andern als wirkliche Thätigkeiten bezeichnen. Jede Bewegung ist unvollendet, z. B. Abmagerung, Lernen, Gehen, Bauen. Dieses sind Bewegungen und zwar unvollendete; denn einer kann nicht zugleich gehen und gegangen sein, oder bauen und gebaut haben, oder werden und geworden sein, oder sowohl bewegen[6]) als auch bewegt haben, sondern ein anderes bewegt und ein anderes hat bewegt. Dagegen kann dasselbe Wesen zugleich sehen und gesehen haben, zugleich denken und gedacht haben. Einen Vorgang von dieser Art nenne ich wirkliche Thätigkeit, einen von jener Art Bewegung. Aus diesen und derartigen Betrachtungen möge sich uns deutlich erwiesen haben, was und wie beschaffen das der wirklichen Thätigkeit nach Seiende ist.*

Capitel VII.

Wann ein jedes Ding dem Vermögen nach ist und wann noch nicht, müssen wir näher bestimmen; denn es findet dies doch

---

1) B. liest ἐκείνῃ, ἐν ᾗ.
2) ὁρᾷ ἅμα καὶ ἑώρακε.
3) καὶ πεφρόνηκε eingeschoben.
4) ἅμα eingeschoben.
5) δεῖ nach δὴ eingeschoben.
6) κινεῖ τε statt κινεῖται.

nicht zu jeder beliebigen Zeit statt. Ist z. B. die Erde dem Vermögen nach ein Mensch? Doch nicht, sondern vielmehr erst, wenn sie Same geworden ist, und vielleicht dann noch nicht einmal; so wie[1]) ja auch nicht durch die Heilkunst oder auch durch den Zufall Jedes gesund gemacht werden kann, sondern es Etwas giebt, was dazu das Vermögen hat, und dieses das dem Vermögen nach Gesunde ist. Die Begriffsbestimmung nun für das Hervorgehen aus dem Vermögen zum Sein in Wirklichkeit liegt für das durch die Denkkraft Werdende darin, wenn es auf den Willen des Thätigen ohne äufseres Hindernis geschieht, in jenem Falle aber bei dem, was gesund gemacht wird, wenn in ihm selber kein Hindernis ist. In ähnlicher Weise ist auch Etwas ein Haus dem Vermögen nach, wenn von dem, was in ihm ist, und in dem Stoffe kein Hindernis liegt, dass ein Haus werde, und nichts ist, was erst noch hinzukommen oder sich verändern muss; dies ist ein Haus dem Vermögen nach; und ebenso verhält es sich bei allem, für welches das Prinzip des Entstehens in einem Aeufseren liegt. Und was das anbetrifft, was in dem Vermögenden selbst das Prinzip des Entstehens hat, so ist alles dasjenige etwas dem Vermögen nach, was in Abwesenheit äufserer Hindernisse durch sich selbst jenes sein wird. Z. B. der Same ist noch nicht dem Vermögen nach ein Mensch; denn er muss erst noch in ein Anderes kommen und sich verändern. Wann aber etwas schon durch das in ihm liegende Prinzip diese Beschaffenheit hat, dann ist es dies schon dem Vermögen nach; jenes dagegen bedarf noch eines andern Prinzipes. Die Erde z. B. ist noch nicht dem Vermögen nach eine Bildsäule; denn sie müsste erst durch Veränderung Erz werden.

Es scheint nun das Wirkliche, wovon wir reden, nicht jenes selbst, Stoff, zu sein, sondern aus jenem; z. B. der Kasten nicht Holz, sondern hölzern, das Holz nicht Erde, sondern irden. Und wenn so wiederum die Erde nicht ein Anderes, sondern aus einem Anderen ist, so ist immer jenes Andere schlechthin dem Vermögen nach das Spätere. Z. B. der Kasten ist nicht irden noch Erde, sondern hölzern, denn dies, das Holz, ist dem Vermögen nach ein Kasten und ist der Stoff des Kastens, und zwar Holz schlechthin

[1]) „also“ (οὖν) nach „wie“ (ὥσπερ) gestrichen; vgl. Komm. S. 399.



der Stoff des Kastens schlechthin, und dies bestimmte Holz der Stoff dieses bestimmten Kastens. Giebt es nun ein Erstes, was nicht erst noch nach einem Anderen als aus diesem bestehend bezeichnet wird, so ist dies erster Stoff; z. B. wenn die Erde aus Luft, die Luft nicht Feuer, sondern aus Feuer ist, so ist das Feuer erster Stoff als ein bestimmtes Etwas und Wesenheit[1]). Denn dadurch unterscheidet sich das Allgemeine und das Substrat, dass das letztere ein bestimmtes Etwas ist, jenes nicht. Das Substrat z. B. für die Affectionen ist Mensch und Körper und Seele, Affection aber ist gebildet, weiſs. Wenn nun die Bildung in dasselbe kommt, so wird jenes nicht Bildung genannt, sondern gebildet, und der Mensch nicht Weiſse, sondern weiſs, und nicht Gang oder Bewegung, sondern gehend oder bewegt, so wie vorher aus jenem, z. B. hölzern, nicht Holz. Wo es sich nun so verhält, da ist das Aeuſserste Wesenheit; wo es sich aber nicht so verhält, sondern das Prädicat eine Form und ein bestimmtes Etwas ist, da ist das Aeuſserste Stoff und stoffliche Wesenheit. Und es ist ganz recht, dass man nach dem Stoffe und den Affec-1049b tionen etwas nicht als dieses selbst, sondern als nach oder aus diesem bezeichnet; denn beides, Stoff und Affection, ist etwas unbestimmtes.

Wann man also zu sagen hat, dass Etwas dem Vermögen nach sei, und wann nicht, ist hiermit erörtert.

Capitel VIII.

Nach der oben gegebenen Bestimmung über die verschiedenen Bedeutungen von früher[2]) ist offenbar, dass die Wirklichkeit früher ist als das Vermögen; ich meine hierbei nicht nur als das vorher bestimmte Vermögen, welches als Prinzip bezeichnet wird der Veränderung in einem Anderen, insofern dies ein Anderes ist, sondern überhaupt als jedes Prinzip der Bewegung oder Ruhe. Denn auch die Natur gehört zu demselben Geschlechte[3]) wie das Vermögen, da sie ein bewegendes Prinzip ist, aber nicht in einem

[1]) „als — Wesenheit“ (ὡς τόδετι καὶ οὐσία); dagegen in cod. Ab εἰ δὲ τόδε τι, οὐσία „wenn aber bestimmtes Etwas, Wesenheit“.

[2]) Vgl. Δ 11, oben S. 99.

[3]) γίγνεται δυνάμει· ἐν ταὐτῷ γάρ nach cod. Ab und Alexander gestrichen.

andern, sondern in einem Dinge selbst, insofern es es selbst ist. In Vergleich mit jedem solchen Vermögen ist die Wirklichkeit früher sowohl dem Begriffe als der Wesenheit nach; der Zeit nach ist sie gewissermaſsen früher, gewissermaſsen auch nicht.

Dass sie nun dem Begriffe nach früher ist, ist offenbar. Denn das in vollem Sinne Vermögende heiſst vermögend darum, weil es in wirkliche Thätigkeit treten kann; ich meine z. B.: baukundig ist das, was zu bauen vermag, sehfähig das, was zu sehen, sichtbar, was gesehen zu werden vermag. Dasselbe gilt auch bei dem Uebrigen, so dass nothwendig der Begriff und die Erkenntnis der Wirklichkeit dem Begriffe und der Erkenntnis des Vermögens vorausgehen muss.

Der Zeit nach früher aber ist es auf diese Weise: das der Art nach Identische ist früher in wirklicher Thätigkeit, aber nicht das der Zahl nach Identische. Ich meine dies so: im Vergleich mit diesem bestimmten Menschen, der schon in Wirklichkeit ist, und mit dem Getreide und dem Sehenden ist der Zeit nach früher der Stoff und der Same und das Sehfähige, welche zwar dem Vermögen nach Mensch und Getreide und sehend sind, aber noch nicht in Wirklichkeit. Aber der Zeit nach früher als dieses ist anderes in Wirklichkeit Seiendes, aus welchem dies wurde; denn was in Wirklichkeit ist, wird jedesmal aus dem dem Vermögen nach Seienden durch Etwas, das in Wirklichkeit ist, z. B. der Mensch durch einen Menschen, der Gebildete durch einen Gebildeten, indem jedesmal Etwas als Erstes bewegt; das Bewegende aber ist schon in Wirklichkeit. Es ist aber in der Erörterung über die Wesenheit[1]) gesagt, dass das Werdende immer aus Etwas Etwas wird und durch Etwas, und dieses der Art nach dasselbe ist. Darum gilt es auch für unmöglich, dass Jemand ein Baukünstler sei, ohne etwas gebaut zu haben, oder ein Zitherspieler, ohne Etwas auf der Zither gespielt zu haben; denn wer das Zitherspiel erlernt, der lernt es durch Spielen auf der Zither, und ebenso auch die Anderen. Daher entstand denn der sophistische Beweis, dass Jemand, ohne die Wissenschaft zu besitzen, doch das hervorbringen solle, worauf die Wissenschaft geht; denn wer etwas lernt, hat es noch nicht. Weil aber von dem, was wird, schon Etwas

---

[1]) Vgl. Z 7. 8, oben S. 138 fg.

geworden, von dem, was bewegt wird, schon etwas bewegt ist, wie dies in der Abhandlung über die Bewegung[1]) erwiesen ist, 1050a so muss wohl nothwendig der Lernende auch schon Etwas von der Wissenschaft besitzen. Also auch insofern erhellt, dass auch so, dem Entstehen und der Zeit nach, die Wirklichkeit früher ist als das Vermögen.

Aber auch der Wesenheit nach ist sie es. Erstens weil das, was der Entstehung nach später ist, der Form und der Wesenheit nach früher ist, z. B. der Mann früher als das Kind, der Mensch früher als der Same; denn das eine hat schon die Form, das andere aber nicht. Ferner darum, weil Alles, was entsteht, auf ein Prinzip und ein Ziel hingeht; Prinzip nämlich ist das Weswegen, und um des Zieles willen ist das Werden. Ziel aber ist die Wirklichkeit, und um ihretwillen erhält man das Vermögen; denn nicht, um den Gesichtssinn zu haben, sehen die Thiere, sondern, um zu sehen, haben sie den Gesichtssinn. Ebenso hat man die Baukunst, um zu bauen, die Denkkraft, um zu denken, aber man denkt nicht, um Denkkraft zu erlangen, es sei denn zur Uebung. *Dann aber denkt man nicht eigentlich, sondern thut es nur so zur Uebung [oder weil man nichts zu denken braucht].*[2])

Ferner ist der Stoff dem Vermögen nach, weil er zur Form gelangen kann; sobald er aber in Wirklichkeit ist, dann ist er in der Form. Ebenso auch bei dem übrigen, auch bei dem, dessen Ziel Bewegung ist. Wie daher die Lehrer das Ziel erreicht zu haben glauben, wenn sie ihren Schüler in wirklicher Thätigkeit zeigen, ebenso ist es auch in der Natur. (Denn wäre es nicht so, so verfiele man in den Hermes des Pauson[3]); denn es würde bei der Wissenschaft ebenso wie bei jenem Hermes unerkennbar sein, ob sie aufsen oder innen sei.) Denn das Werk ist Zweck, die Wirklichkeit aber ist das Werk. Daher ist auch der Name Wirklichkeit von Werk abgeleitet und zielt hin auf Vollendung. —

---

[1]) Vgl. Phys. VI 6.

[2]) Diesen Satz hat B. unübersetzt gelassen. Vgl. Komm. S. 403. — Die Worte „oder — braucht" sind nach Diels eine späte Erklärung von „nur so" (ἢ ὡδί).

[3]) „Der Hermenbildner P. hatte ein Bild des Hermes in einem Steine so angefertigt, dass man den Hermes im Steine sah, aber nicht unterscheiden konnte, ob er innerhalb oder aufserhalb des Steines war." Alexander.

Indem nun in einigen Fällen das Letzte der Gebrauch ist, wie z. B. beim Gesichtssinn das Sehen, und außer diesem kein von dem Sehen unterschiedenes Werk entsteht, in anderen aber eines entsteht, z. B. durch die Baukunst außer dem Bauen selbst das Haus: so ist um nichts weniger die wirkliche Thätigkeit in dem einen Falle Zweck, in dem andern Falle mehr Zweck als das Vermögen. Denn das Bauen ist in dem, was gebaut wird, und wird und ist zugleich mit dem Gebäude. Bei demjenigen nun also, bei welchem das Entstehende etwas Anderes neben und außer dem Gebrauche ist, bei diesem ist die wirkliche Thätigkeit in dem, was hervorgebracht wird, z. B. das Bauen in dem, was gebaut wird, das Weben in dem, was gewebt wird, und ebenso bei dem Uebrigen, überhaupt die Bewegung in dem, was bewegt wird; bei dem aber, bei welchem es nicht neben der wirklichen Thätigkeit ein Werk giebt, ist die wirkliche Thätigkeit in ihm selbst, z. B. das Sehen in dem Sehenden, das Denken in dem Denkenden, das Leben in der Seele, und darum auch die Glück- 1050b seligkeit, da diese ein Leben von einer bestimmten Beschaffenheit ist. Hieraus erhellt also, dass die Wesenheit und die Form wirkliche Thätigkeit ist. Aus diesem Grunde also ist offenbar der Wesenheit nach die wirkliche Thätigkeit früher als das Vermögen, und, wie gesagt, der Zeit nach geht immer eine wirkliche Thätigkeit vor der anderen voraus bis zu der Wirklichkeit des immerfort ursprünglich Bewegenden.

Aber auch in strengerem Sinne kommt der Wirklichkeit Sein zu als dem Vermögen; denn das Ewige ist der Wesenheit nach früher als das Vergängliche, nichts Ewiges aber ist nur dem Vermögen nach. Der Grund ist dieser. Jedes Vermögen geht zugleich auf den Gegensatz; denn was nicht vermag zu sein, das kann sich auch nicht bei irgend einem finden, aber jedes, das zu sein vermag, das kann auch nicht wirklich sein. Was also zu sein vermag, das kann sowohl sein als nicht sein, und hat also als eins und dasselbe das Vermögen sowohl zu sein als nicht zu sein. Was aber vermag nicht zu sein, bei dem ist möglich, dass es nicht sei. Was aber möglicherweise nicht sein kann, das ist vergänglich, entweder schlechthin oder eben in der Hinsicht, in welcher es von ihm heißt, es könne auch nicht sein, sei es dem Orte oder der Quantität oder Qualität nach; schlechthin aber vergänglich ist, was der Wesenheit nach auch nicht

sein kann. Nichts also von dem schlechthin Unvergänglichen ist etwas schlechthin dem Vermögen nach Seiendes (in gewisser Beziehung, etwa der Qualität oder dem Orte nach, kann es dies allerdings sein); dies Alles also ist in Wirklichkeit. Ebenso wenig ist von dem nothwendig Seienden Etwas nur dem Vermögen nach, und dies ist doch das Erste, da, wenn dies nicht wäre, überhaupt Nichts sein würde. Und ebenso ist die ewige Bewegung, wenn es eine solche giebt, nicht bloſs dem Vermögen nach, und wenn es ein ewig Bewegtes giebt, so ist dies nicht bloſs dem Vermögen nach bewegt, ausgenommen etwa in Betreff der Richtung woher und wohin; denn hiervon kann es recht wohl einen Stoff geben. Darum sind die Sonne, die Gestirne und der ganze Himmel immer in wirklicher Thätigkeit, und es ist nicht zu fürchten, dass sie einmal stille stehen, wie dies die Naturphilosophen fürchten. Auch strengt es sie nicht an dies zu thun, da bei ihnen die Bewegung nicht, wie bei den vergänglichen Dingen, mit dem Vermögen des Gegentheiles verbunden ist, so dass deshalb die ununterbrochene Dauer der Bewegung für sie anstrengend wäre; denn die Ursache solcher Anstrengung ist die Wesenheit, welche nur Stoff und Vermögen, nicht wirkliche Thätigkeit ist. Dem Unvergänglichen nähert sich aber nachahmend auch das in Veränderung begriffene, z. B. die Erde und das Feuer. Denn auch diese sind immer in wirklicher Thätigkeit, da sie an sich und in sich die Bewegung haben. Die anderen Vermögen aber gehen nach den gegebenen Bestimmungen[1]) alle auch auf das Gegentheil; denn was so zu bewegen vermag, das vermag auch nicht so zu bewegen. Dies gilt von den vernunftmäſsigen Vermögen; die unvernünftigen aber gehen zugleich auf das Gegentheil, insofern als Thätiges und Leidendes anwesend ist oder nicht. Giebt es also solche Naturen und Wesenheiten, wie die Ideen von den Dialectikern aufgestellt werden, so würde etwas viel mehr wissend sein 1051a als die Wissenschaft an sich, und viel mehr bewegt als die Bewegung. Denn diese, Wissendes, Bewegtes, sind wirkliche Thätigkeiten, jene aber, die Ideen, die Vermögen von diesen.

Hieraus erhellt denn, dass die wirkliche Thätigkeit früher ist als das Vermögen und als jedes bewegende Prinzip.

---

[1]) Vgl. Θ 2, oben S. 179.

Capitel IX.

Dass in Vergleich mit einem beifallswerthen Vermögen die wirkliche Thätigkeit besser und werthvoller ist, erhellt aus folgendem. Was als vermögend bezeichnet wird, das hat zugleich das Vermögen zu dem Entgegengesetzten; z. B. wovon man sagt, dass es vermöge gesund zu sein, das vermag zugleich auch krank zu sein[1]); denn dasselbe Vermögen geht auf Gesund-sein und Krank-sein, auf Ruhen und Bewegtwerden, auf Bauen und Niederreifsen, auf Gebautwerden und Einstürzen. Das Vermögen also zu dem Entgegengesetzten ist zugleich vorhanden, das Entgegengesetzte selbst aber findet unmöglich zugleich statt. So können auch die entgegengesetzten wirklichen Thätigkeiten unmöglich zugleich statt finden, z. B. gesund sein und krank sein. Also muss nothwendig die eine von diesen das Gute sein, bei dem Vermögen aber kommt das Gute gleicherweise beiden oder keinem von beiden zu. Die wirkliche Thätigkeit also ist besser. — Ebenso nothwendig ist auch, dass beim Schlechten das Ziel und die wirkliche Thätigkeit schlechter ist als das Vermögen; denn das Vermögen geht als dasselbige auf beide Glieder des Gegensatzes. Also giebt es nicht ein Böses neben und aufser den Dingen; denn das Böse ist der Natur nach später als das Vermögen. Also findet sich auch in dem Ursprünglichen und Ewigen nichts Böses, kein Fehl, nichts Verdorbenes; denn auch die Verderbnis ist etwas Böses.

Auch die Beweise für geometrische Figuren findet man durch wirkliche Thätigkeit, da man sie durch Theilung findet; wären sie schon getheilt, so würden sie offenbar sein, so aber findet sich die Theilung in ihnen dem Vermögen nach. Z. B. Warum sind die Winkel des Dreiecks zwei Rechte? Weil die Winkel um einen Punct zwei Rechte betragen. Wäre nun die mit der einen Seite parallele Linie gezogen, so würde es auf den ersten Blick sogleich deutlich sein. Warum ist jeder Winkel im Halbkreis ein Rechter? Weil, wenn die Linien gleich sind, und zwar die Grundlinie das Zweifache, die in der Mitte errichtete Senkrechte das Einfache ist — wenn man dies sieht und jenen Satz weifs, so ist die Sache

[1]) „das — zu sein" (καὶ νοσεῖν ἅμα) statt „das ist auch das Kranke, und zwar zugleich" (καὶ τὸ νοσοῦν καὶ ἅμα); vgl. Komm. S. 407.

klar. Also wird offenbar das dem Vermögen nach Seiende durch Erhebung zu wirklicher Thätigkeit gefunden. Die Ursache liegt darin, dass die wirkliche Thätigkeit Denken ist. Also geht das Vermögen aus der Thätigkeit hervor, und thuend erkennen wir; denn später der Entstehung nach ist nur die der Zahl nach identische wirkliche Thätigkeit.

Capitel X.

Indem das Seiende und das Nichtseiende theils nach den Formen der Kategorien ausgesagt wird, theils nach Vermögen und 1051 b Wirklichkeit derselben oder deren Gegentheil, theils endlich im eigentlichsten Sinne seiend das Wahre und Falsche ist, was bei den Dingen durch Zusammensetzung und Trennung statt findet, so dass der die Wahrheit sagt, der vom Getrennten meint, es sei getrennt, von dem Zusammengesetzten, es sei zusammengesetzt, der dagegen im Irrthum ist, welcher anders denkt, als die Dinge sich verhalten: so fragt sich, wann denn das statt findet, was wir Wahrheit oder Unwahrheit nennen. Denn wir müssen untersuchen, was wir damit meinen. Nicht darum nämlich, weil unsere Meinung, du seiest weiſs, wahr ist, bist du weiſs, sondern darum, weil du weiſs bist, sagen wir die Wahrheit, indem wir dies behaupten. Wenn nun Einiges immer zusammengesetzt ist und unmöglich getrennt werden kann, anderes immer getrennt ist und unmöglich verbunden werden kann, anderes Verbindung und Trennung zulässt, und[1]) wenn Sein bedeutet verbunden sein und eins sein, Nicht-sein aber nicht verbunden und eine Mehrheit sein: so wird bei dem, was Verbindung und Trennung zulässt, dieselbe Meinung und dieselbe Erklärung wahr und falsch, und man kann damit bald die Wahrheit sagen, bald die Unwahrheit; bei dem dagegen, was sich nicht anders verhalten kann, findet nicht bald Wahrheit statt, bald Unwahrheit, sondern dasselbe[2]) ist immer wahr oder falsch. Was bedeutet nun aber bei dem Unzusammengesetzten Sein und Nicht-sein, Wahr und Falsch? Denn dies ist ja nicht zusammengesetzt, so dass es also wäre, wenn es

[1]) „und" (καὶ) hinzugefügt; vgl. Komm. S. 411.

[2]) „dasselbe" (ταὐτά) statt „dieses" (ταῦτα).

verbunden, nicht wäre, wenn es getrennt wäre, wie dies bei dem weifsen Holz oder der incommensurabeln Diagonale der Fall ist, und so wird auch Wahrheit und Unwahrheit hier nicht in dem Sinne statt finden wie bei jenen. Oder es wird, so wie Wahrheit, so auch das Sein für dieses nicht denselben Sinn haben wie für das Zusammengesetzte; nämlich das Erfassen und Aussagen ist Wahrheit (Aussage ist nämlich nicht dasselbe wie Aussage über etwas), das Nicht-erfassen aber ist Nicht-wissen; eine Täuschung ist bei dem Was nicht möglich aufser in accidentellem Sinne, und ebensowenig bei den zusammengesetzten Wesenheiten; denn auch bei diesen findet keine Täuschung statt. Und alle diese sind der Wirklichkeit, nicht blofs dem Vermögen nach; denn sonst würden sie entstehen und untergehen; nun kann aber das Seiende selbst weder entstehen noch untergehen, da es sonst aus etwas entstehen würde. Bei dem also, was ein Sein an sich und in Wirklichkeit ist, ist keine Täuschung möglich, sondern nur Denken oder Nicht-denken.

Nur nach dem Was fragt man bei ihnen, nicht ob[1]) sie solcherlei sind oder nicht. Das Sein aber in der Bedeutung Wahrheit und das Nichtsein in der Bedeutung Unwahrheit findet in der einen Weise so statt, dass bei der Verbindung Wahrheit, bei der Nichtverbindung Unwahrheit sich findet, und in dieser einen Weise dann, wenn auch das Seiende sich so verhält. Wo 1052 a dies nicht der Fall ist, da findet auch die Wahrheit nicht in dieser Weise statt, sondern die Wahrheit besteht darin, die Dinge zu denken; Irrthum und Täuschung giebt es in Bezug auf dieselben nicht, sondern nur Unwissenheit, und zwar nicht eine Unwissenheit, die der Blindheit vergleichbar wäre; denn der Blindheit würde es vergleichbar sein, wenn Jemand überhaupt die Denkkraft nicht hätte.

Offenbar ist auch, dass bei dem Unbeweglichen, sofern man voraussetzt, dass es unbeweglich ist, eine Täuschung in Betreff des Wann nicht möglich ist. Wenn man z. B. von dem Dreiecke glaubt, dass es sich nicht verändert, so wird man nicht meinen, dass es bald eine Winkelsumme von zwei Rechten habe, bald nicht; denn da müsste es sich ja verändern. Sondern man kann

---

[1]) „nicht ob" (οὐκ εἰ) statt „ob" (εἰ).

nur meinen, dass etwas einigen zukomme, anderen nicht, z. B., dass keine gerade Zahl erste Zahl sei, oder dass einige es seien, andere nicht. Bei dem aber, was der Zahl nach Eins ist, wird nicht einmal dies statt finden; denn man wird nicht mehr meinen können, dass etwas einigen darunter zukomme, anderen nicht, sondern man muss entweder die Wahrheit oder das Falsche aussagen, indem sich der Gegenstand immer auf diese gleiche Weise verhält.

ZEHNTES BUCH (I).

Capitel I.

Dass man das Eins in mehreren Bedeutungen gebraucht, ist früher bei der Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen gesagt[1]; doch kommen die mannigfachen Bedeutungen auf vier Hauptarten zurück, in welchen das Eins ursprünglich, an sich und nicht in accidentellem Sinne gebraucht wird. Einmal nämlich heifst Eins das Zusammenhängende, entweder schlechthin jedes Zusammenhängende, oder vorzugsweise das von Natur und nicht blofs durch Berührung oder Bindung Zusammenhängende; und unter diesen ist wieder das mehr und ursprünglicher Eins, dessen Bewegung untheilbarer und einfacher ist. Ferner nennt man, und dies noch mehr in strengerem Sinne, Eins dasjenige, was ein Ganzes ist und eine bestimmte Gestalt und Form hat, besonders wenn etwas von Natur und nicht durch Gewalt so beschaffen ist, wie alles, was durch Leim, Nägel oder Bänder vereinigt ist, sondern in sich selbst die Ursache eines Zusammenhangs hat; diesen hat es aber dadurch, dass seine Bewegung einig ist und untheilbar dem Orte und der Zeit nach. Daraus erhellt, dass wenn Etwas von Natur das erste Prinzip der ersten Bewegung hat, ich meine z. B. unter den verschiedenen Arten der räumlichen Bewegung die Kreisbewegung, so ist dies erste einige Gröfse. Was also in diesem Sinne Eins ist, das ist entweder ein Zusammenhängendes oder

---

[1]) Δ 6, oben S. 90.

ein Ganzes; in anderem Sinne Eins ist dasjenige, dessen Begriff ein einiger ist; der Art ist das, dessen Auffassung im Denken eine einige ist, d. h. eine untheilbare; untheilbar aber ist sie bei dem, was der Art oder der Zahl nach untheilbar ist. Der Zahl nach nun untheilbar ist das Einzelne, der Art nach das, was für die Erkenntnis und Wissenschaft untheilbar ist; wonach denn erstes Eins das sein würde, was für die Wesenheiten Ursache der Einheit ist.

In diesen Bedeutungen also gebraucht man das Eins, indem das von Natur Zusammenhängende, das Ganze, das Einzelne und das Allgemeine Eins genannt wird; dies alles heifst Eins, weil un-
1052b theilbar bei den einen die Bewegung ist, bei den andern die Auffassung im Denken und der Begriff.

Man muss aber erwägen, dass man die Frage, welcherlei Dinge man Eins nennt, und die andere, was das Eins-sein und der Begriff des Eins ist, nicht als gleichbedeutend fassen darf (man gebraucht nämlich Eins in den aufgezählten Bedeutungen, und jedes Ding[1]) heifst Eins, bei welchem einer dieser Fälle stattfindet; das Eins-sein dagegen wird bald einem unter diesen zukommen, bald aber auch einem andern, das der Bedeutung des Namens näher liegt, während jene nur dem Vermögen nach Eins sind), wie derselbe Unterschied bei Element oder Ursache statt finden würde, wenn man es einmal als Prädicat für gewisse Dinge bestimmen und dann den Begriff des Wortes angeben sollte. In gewissem Sinne nämlich ist das Feuer Element (vielleicht auch an sich das Unendliche oder sonst etwas Anderes der Art), in anderem Sinne ist es nicht Element; denn Feuer-sein und Elementsein ist nicht dasselbe, sondern als bestimmtes Ding und natürliche Wesenheit ist das Feuer Element, der Name aber bezeichnet, es sei ein Accidens desselben, dass etwas aus ihm als erstem Inwohnenden entsteht. Ebenso verhält es sich auch mit Ursache und mit Eins und allem Aehnlichen. So bedeutet denn also Einssein untheilbar sein als dies bestimmte einzelne Ding und einzeln abgesondert[2]) dem Orte oder der Art oder dem Denken nach, oder ganz und untheilbar[3]) sein. Namentlich bedeutet es das erste

[1]) „von diesen“ (τούτων) ist nach Bonitz durch „von dem Seienden“ (τῶν ὄντων) zu ersetzen oder einmal zu streichen; vgl. Komm. S. 416.

[2]) ἰδίᾳ χωριστῷ; vgl. Komm. S. 417.

[3]) ἢ τὸ ὅλῳ καὶ ἀδιαιρέτῳ; vgl. ebd.

Maſs in jeder Gattung, am eigentlichsten im Quantitativen; denn von diesem ist es auch auf das Uebrige übertragen. Maſs nämlich ist das, wodurch das Quantitative erkannt wird; es wird aber das Quantitative als Quantitatives erkannt entweder durch das Eins oder durch die Zahl, jede Zahl aber durch das Eins. Alles Quantitative als solches wird daher durch das Eins erkannt, und dasjenige Erste, wodurch die Quanta erkannt werden, ist das Eins selbst; darum ist das Eins Prinzip der Zahl als solcher. Von da übertragend nennt man auch in den andern Fällen Maſs dasjenige, durch welches als Erstes ein jedes Ding erkannt wird, und das Maſs für Jedes ist ein Eins bei der Länge, der Breite, der Tiefe, der Schwere, der Geschwindigkeit. (Schwere nämlich und Geschwindigkeit ist die gemeinsame Benennung für die beiden Gegensätze, indem jedes dieser Worte eine zweifache Bedeutung hat; denn Schwere schreibt man sowohl dem zu, das irgend ein beliebiges, als dem, das ein überwiegendes Gewicht hat, Geschwindigkeit sowohl dem, das sich in irgend einer noch so schwachen, als dem, das sich in einer überwiegend starken Bewegung befindet; denn auch das Langsame hat eine Geschwindigkeit, auch das Leichte eine Schwere.) In allen diesen Fällen also ist ein Eins und ein Untheilbares Maſs und Prinzip, wie man ja auch bei den Linien die einen Fuſs lange als untheilbar anwendet. Ueberall nämlich sucht man als das Maſs ein Eins und Untheilbares, d. h. Etwas, was der Qualität oder der Quantität nach einfach ist. Wo es nun unmöglich scheint von dem Maſse etwas hinwegzunehmen oder hinzuzufügen, da ist das Maſs genau; darum ist das Maſs der Zahl das genaueste; denn die Einheit 1053a setzt man als schlechthin untheilbar, in den übrigen Fällen dagegen sucht man sich einer solchen Untheilbarkeit nur anzunähern. Beim Stadion nämlich und beim Talent und so immer beim Gröſseren würde ein Hinwegnehmen oder Hinzufügen weniger bemerkt werden als bei einem Kleineren; daher machen alle dasjenige zum Maſs, bei welchem zuerst ein solches Hinzufügen und Hinwegnehmen für die sinnliche Wahrnehmung nicht möglich ist, so bei Flüssigem und Festen, bei Schwere und Gröſse, und glauben dann das Quantum zu erkennen, wenn sie es durch dieses Maſs kennen. Ebenso misst man die Bewegung durch die einfache und schnellste Bewegung, da diese die geringste Zeitdauer hat; darum ist in der Astronomie ein solches Eins Prinzip und Maſs; man

legt nämlich als gleichmäſsige und schnellste Bewegung die des Himmels zu Grunde und beurtheilt nach ihr die übrigen. So ist in der Musik der Viertelton als Kleinstes, in der Sprache der Buchstabe die Einheit. Alles dies ist Eins nicht in dem Sinne, als gäbe es ein allgemeines Eins, sondern in der erörterten Bedeutung. — Nicht immer ist indes das Maſs ein Eins der Zahl nach, sondern zuweilen eine Mehrheit; z. B. giebt es zweierlei Vierteltöne, welche nicht für das Gehör, sondern in den Zahlenverhältnissen unterschieden werden, und der Laute, mit denen wir messen, sind mehrere; der Durchmesser und die Seite und alle Raumgröſsen werden durch zwei Maſse gemessen.

So ist also das Eins Maſs von allen Dingen, weil wir, woraus die Wesenheit ist, erkennen, indem wir sie entweder der Quantität oder der Art nach eintheilen, und darum ist das Eins untheilbar, weil das Erste von Jedem untheilbar ist. Doch nicht in gleichem Sinne ist jedes Eins untheilbar, z. B. Fuſs und Einheit, sondern das eine schlechthin, das andere nähert sich nur der Untheilbarkeit für die sinnliche Wahrnehmung, wie schon gesagt[1]); denn eigentlich ist wohl jedes Continuum theilbar.

Immer ist das Maſs dem Gemessenen gleichartig, für Gröſsen eine Gröſse, und im Einzelnen für Länge eine Länge, für Breite eine Breite, für Laute ein Laut, für Schwere eine Schwere, für Einheiten eine Einheit. Nämlich so muss man die Sache hier fassen und nicht: für Zahlen eine Zahl, wie doch geschehen müsste, wenn man die Sache hier ebenso fassen wollte; doch würde man hiermit nicht den entsprechenden Satz aufstellen, sondern es wäre so, als wenn man sagte, für Einheiten seien Einheiten, aber nicht die Einheit das Maſs, indem ja die Zahl eine Menge von Einheiten ist. Auch die Wissenschaft und die sinnliche Wahrnehmung nennen wir ein Maſs der Dinge aus demselben Grunde, weil wir durch sie etwas erkennen, wiewohl sie vielmehr gemessen werden, als selbst messen. Aber es geht uns hierbei ebenso, wie wenn wir unsere Gröſse erkennen, indem ein Anderer durch so und so vielmaliges Anlegen der Elle uns misst. Wenn aber Protagoras sagt, der Mensch sei das Maſs aller Dinge,

---

[1]) Vgl. oben 1052b 33. Im Komm. S. 419 wird für εἰς ἀδιαίρετα empfohlen εἶναι ἀδιαίρετον: „das andere will nur für die Wahrnehmung untheilbar sein.“



so heiſst das so viel als, der Wissende oder der sinnlich Wahr- 1053 b
nehmende sei das Maſs, und diese, weil sie sinnliche Wahrnehmung oder Wissenschaft besitzen, die wir als Maſs ihrer Gegenstände bezeichnen. So scheint der Ausspruch etwas besonderes zu enthalten, ohne es doch wirklich zu enthalten.

Hieraus ist deutlich, das das Eins-sein[1]), wenn man am strengsten den Begriff des Wortes bestimmt, ein Maſs bezeichnet, und zwar am eigentlichsten für das Quantitative, dann auch für das Qualitative. Maſs aber wird Etwas sein, wenn es untheilbar ist, in dem einen Falle der Quantität, in dem andern der Qualität nach; darum ist das Eins untheibar, entweder schlechthin, oder insofern es Eins ist.

Capitel II.

Was aber die Wesenheit und Natur des Eins betrifft, so müssen wir, wie wir schon in der dialectischen Erörterung der Probleme[2]) auf die Frage kamen, was das Eins sei und was man über dasselbe anzunehmen habe, untersuchen, auf welche von beiden Weisen es sich damit verhält, ob nämlich so, dass das Eins selbst eine Wesenheit ist, wie früher die Pythagoreer sagten und später Platon, oder ob vielmehr eine Natur zu Grunde liegt, und wie man sich darüber deutlicher aussprechen soll, ob[3]) mehr nach der Art der Naturphilosophen; von diesen nämlich stellt der eine die Freundschaft, ein anderer die Luft, ein anderer das Unendliche als das Eins auf. Wenn nun nichts Allgemeines Wesenheit sein kann, wie in der Abhandlung über die Wesenheit und das Seiende gesagt[4]) ist, und auch dies selbst, die Wesenheit, nicht als ein Eins auſser den vielen Einzelnen, da sie etwas Allgemeines ist, sondern nur Prädicat derselben sein kann: so kann offenbar auch das Eins nicht eine selbständige Wesenheit sein; denn das Seiende und das Eins wird am allgemeinsten von Allem prädicirt. Es sind also die Gattungen nicht Naturen und Wesenheiten getrennt von den übrigen Dingen, und das Eins kann auch nicht

---

[1]) τὸ ἑνὶ εἶναι nach Hs. E und Alexander.

[2]) Vgl. B 4, oben S. 50.

[3]) „ob" (ἢ) für „und" (καὶ); vgl. Komm. S. 421.

[4]) Vgl. Z 13, oben S. 155.

Gattung sein aus denselben Gründen, aus welchen auch das Seiende und die Wesenheit es nicht sind. — Ferner muss es sich doch bei allem gleichmäßig verhalten; das Eins aber wird in ebensovielfachen Bedeutungen gebraucht wie das Seiende. Da nun also bei den Qualitäten ein Etwas und eine bestimmte Natur das Eins ist, und ebenso bei den Quantitäten, so muss man offenbar überhaupt fragen, was das Eins ist, so wie man auch fragt, was das Seiende ist, indem es nicht hinreicht, dass eben dies seine Natur sei. Nun ist in den Farben das Eins eine Farbe, z. B. die weiße, wenn nämlich die andern Farben sich als entstanden zeigen aus der weißen und schwarzen, diese aber Privation der weißen ist, wie ja auch die Finsternis Privation ist des Lichtes. Wären also die Dinge Farben, so würden die Dinge eine Zahl sein. Aber wovon? Offenbar eine Zahl von Farben. Und das Eins wäre ein bestimmtes Eins, z. B. das Weiße. Ebenso, wären die Dinge Töne, so würden sie eine Zahl sein, aber von Vierteltönen, und nicht würde Zahl selbst ihre Wesenheit sein, und das Eins würde Etwas sein, dessen 1054a Wesenheit nicht das Eins wäre, sondern der Viertelton. Ebenso würde auch bei den Lauten das Seiende eine Zahl von Buchstaben sein und das Eins ein Selbstlauter. Und wären die Dinge geradlinige Figuren, so würden sie eine Zahl von Figuren, und das Eins würde das Dreieck sein. Dasselbe gilt auch bei den andern Gattungen. Wenn nun also bei den Zahlen und dem Eins, welches sich in den Affectionen, den Qualitäten, den Quantitäten und der Bewegung findet, immer die Zahl Zahl von Etwas und das Eins ein bestimmtes Eins ist, aber nicht eben dies selbst seine[1]) Wesenheit ist, so muss es sich auch bei den Wesenheiten ebenso verhalten; denn es ist ja bei allem dasselbe Verhältnis. Daraus ist also offenbar, dass das Eins in jeder Gattung eine bestimmte Wesenheit ist, und bei keinem eben dies, das Eins, seine Natur ist; sondern wie man in den Farben Eine Farbe als das Eins selbst, so hat man auch bei der Wesenheit Eine Wesenheit als das Eins selbst zu suchen.

Dass das Eins und das Seiende gewissermaßen dasselbe bedeutet, erhellt daraus, dass es die Kategorien in ebensovielen Bedeutungen begleitet und in keiner derselben ist, z. B. weder in

---

[1]) τοῦτο αὐτὸ αὐτοῦ, vgl. Komm. S. 422.

der des Was, noch in der der Qualität, sondern sich hierin ebenso verhält wie das Seiende, und daraus, dass nichts anderes hinzuprädicirt wird, wenn man statt Mensch sagt Ein Mensch, so wie auch durch das Sein nichts anderes zu dem Was oder der Qualität oder der Quantität hinzukommt; Eins-sein heifst eben ein Einzelnes sein.

Capitel III.

Das Eins und das Viele ist einander in mehreren Weisen entgegengesetzt, von denen die eine ist, dass sich das Eins und die Menge entgegensteht als untheilbares und theilbares; das Getheilte nämlich oder Theilbare heifst eine Menge, das Untheilbare oder Nicht-getheilte heifst Eins. Da es nun vier Arten der Entgegensetzung giebt, und in diesem Falle ein jedes von beiden weder als Privation des Andern bezeichnet wird noch als Negation noch als Relation, so muss es das Conträre des anderen sein[1]). Es wird aber das Eins nach seinem Conträren genannt und aus ihm verdeutlicht, das Untheilbare aus dem Theilbaren, weil die Menge und das Theilbare mehr sinnlich wahrnehmbar ist als das Untheilbare; vermöge der sinnlichen Wahrnehmung also ist die Menge dem Begriffe nach früher als das Untheilbare.

Zum Eins gehören, wie wir dies bei der Eintheilung der Gegensätze[2]) verzeichnet haben, das Dasselbe, das Aehnliche und das Gleiche, zur Menge das Andere, das Unähnliche und das Ungleiche.

Dasselbe gebraucht man in mehreren Bedeutungen; einmal sagen wir es zuweilen von dem aus, was der Zahl nach Eins ist, dann von dem, was sowohl dem Begriff als der Zahl nach Eins ist, wie z. B. du mit dir selbst der Form wie dem Stoffe nach

[1]) B. übersetzt nach dem im Komm. S. 424 Vorgeschlagenen: οὔτε κατὰ στέρησιν — θάτερον καὶ οὔτε ὡς ἀντίφασις — λεγόμενα, ἐναντία ἂν εἴη. Doch erklärt er dort auch τούτων ohne Umstellung im Folgenden für haltbar; dann wäre zu übersetzen: „und von diesen beiden Entgegengesetzten, dem Theilbaren und Untheilbaren, das eine Privation des anderen ist, so stehen sie in conträrem Gegensatz, nicht aber in Negation oder Relation zu einander."

[2]) Vgl. Index Aristot. p. 104a.

1054b Eins bist. Ferner, wenn der Begriff der ersten Wesenheit ein einiger ist; z. B. die gleichen geraden Linien sind dieselbigen, und ebenso die gleichen und[1]) gleichwinkligen Vierecke, obwohl ihrer mehrere sind; aber bei diesen ist die Gleichheit Einheit.

Aehnlich nennt man Dinge, wenn sie, ohne schlechthin dieselben oder der zusammengesetzten Wesenheit nach ununterschieden zu sein, der Form nach dieselben sind; z. B. das gröfsere Viereck ist dem kleineren ähnlich, und die ungleichen Geraden unter einander; denn diese sind ähnlich, aber nicht schlechthin dieselben. Ferner nennt man ähnlich solche Dinge, welche, indem sie dieselbe eines höheren oder geringeren Grades fähige Form haben, diese weder in höherem noch in geringerem Grade besitzen. Andere nennt man ähnlich, wenn ihnen dieselbe der Art nach identische Affection, z. B. die weifse Farbe, in höherem und niedrigerem Grade zukommt, weil ihre Art Eine ist. Andere heifsen so, wenn sie mehr identische als andere Eigenschaften haben, sei es überhaupt, oder solche, die sich zunächst darbieten; so ist z. B. das Zinn dem Silber[2]), und das Gold dem Feuer ähnlich, insofern es gelb und roth ist.

Offenbar wird daher auch das Andere und das Unähnliche in mehreren Bedeutungen gebraucht. Das Andere bildet einmal den Gegensatz zu dem Selbigen, daher ist Jedes in Vergleich mit Jedem entweder dasselbe oder ein Anderes; ferner gebraucht man das Andere, wenn nicht der Stoff sowohl als der Begriff dasselbe ist, daher Du ein Anderer bist als Dein Nachbar. Eine dritte Bedeutung hat es in der Mathematik. Das Andere oder das Selbige wird daher von Jedem in Beziehung auf Jedes ausgesagt, sofern Jedes von ihnen ein Eins und ein Seiendes ist. Denn das Andere ist nicht der contradictorische Gegensatz von dem Selbigen, und wird daher nicht, wie die Negation nicht-dasselbe, auch von Nicht-seiendem ausgesagt, wohl aber von allem Seienden; *denn sowohl das Seiende als auch das Eine ist von Natur entweder eins oder nicht-eins*.

In dieser Weise also ist das Andere und das Selbige einander entgegengesetzt; Unterschied aber und ein-anderes-sein ist verschieden. Denn das Andere braucht nicht gegen das, gegen wel-

---

1) „die“ (τὰ) ausgelassen mit Alexander.

2) „oder dem Golde“ (ἢ χρύσῳ) gestrichen nach Alexander; vgl. Komm. S. 426.

ches es ein Anderes ist, durch Etwas ein Anderes zu sein; denn jedes Seiende überhaupt ist entweder dasselbe oder ein anderes; was aber von Etwas unterschieden ist, muss durch Etwas unterschieden sein; es muss also für beide etwas Identisches geben, wodurch sie sich unterscheiden. Dieses Identische ist entweder Gattung oder Art[1]); denn alles Unterschiedene unterscheidet sich entweder der Gattung oder der Art nach, der Gattung nach nämlich, wenn es keinen gemeinsamen Stoff hat, und kein Uebergang aus dem einen ins andere möglich ist, z. B. alles, was verschiedenen Kategorien angehört; der Art nach, was sich in derselben Gattung befindet. Gattung heiſst das, was identisch von beiden Unterschiedenen der Wesenheit nach ausgesagt wird. Das Conträre ist unterschieden, und der conträre Gegensatz eine Art von Unterschied. Dass wir dies mit Recht so aufstellen, ergiebt sich durch Induction. Denn von allem in etwas Verschiedenen zeigt sich, dass es auch Selbiges[2]) und nicht bloſs Anderes ist, sondern dies ist, was dem Geschlechte nach anderes ist, jenes, was sich in derselben Reihe der Aussage findet, also in demselben Geschlechte 1055 a und dasselbige dem Geschlechte nach. Welcherlei Dinge aber dem Geschlechte nach die selbigen oder andere sind, ist anderwärts[3]) unterschieden.

Capitel IV.

Da sich aber das Unterschiedene mehr und weniger von einander unterscheiden kann, so giebt es auch einen gröſsten Unterschied, und diesen nenne ich conträren Gegensatz. Dass dieser die gröſste Unterschiedenheit ist, erhellt aus der Induction. Denn dasjenige, was dem Geschlechte nach unterschieden ist, gestattet keinen Uebergang in einander, sondern ist weiter von einander entfernt und unvergleichbar; bei dem der Art nach Unterschiedenen aber findet Entstehung aus dem Conträren als dem Aeuſsersten statt. Das Aeuſserste hat den gröſsten Abstand, also hat auch das Conträre den gröſsten Abstand. Das Gröſste aber in jeder Gattung ist vollendet. Denn das Gröſste ist dasjenige, das nicht

---

1) „Dieses — Art" (τοῦτο δὲ τὸ ταὐτὸ ἢ γένος ἢ εἶδος) nach Alexander; vgl. Komm. S. 428.

2) „Denn — Selbiges" (πάντα γὰρ τὰ διαφέροντα φαίνεται καὶ ταὐτά); vgl. Komm. S. 429.

3) Vgl. Δ 9, oben S. 96.

übertroffen werden kann, vollendet das, außerhalb dessen sich nichts finden lässt; denn der vollendete Unterschied hat sein Ende erreicht, so wie auch alles Uebrige darum vollendet heißt, weil es zum Ende gelangt ist. Außerhalb des Endes aber liegt nichts; denn dies ist das Aeußerste in Allem und umschließt das Ganze. Deshalb liegt also nichts jenseit des Endes, und das vollendete bedarf keines weiteren Zuwachses.

Dass also der conträre Gegensatz vollendete Unterschiedenheit ist, erhellt hieraus; indem aber conträr in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird, so wird den verschiedenen Arten desselben Vollendung in eben dem Sinne zukommen, wie ihnen der conträre Gegensatz zukommt. Ist dem also, so ist offenbar, dass Eines nicht mehrere conträre Gegensätze haben kann; denn nichts kann noch mehr äußerstes sein als das Aeußerste, und der eine Abstand kann nicht mehr als zwei Endpuncte haben. Und überhaupt, wenn der conträre Gegensatz ein Unterschied ist, der Unterschied aber zwischen zwei Dingen besteht, so muss auch der vollendete Unterschied zwischen zwei Dingen statt finden.

Auch die anderen Bestimmungen über das Conträre müssen nothwendig gelten. Der vollendete Unterschied ist nämlich der größte. Denn außerhalb des Gebietes dessen, was sich der Gattung oder der Art nach unterscheidet, darf man nichts nehmen (denn es ist erwiesen, dass zu dem außerhalb der Gattung liegenden kein Unterschied statt findet), unter diesen aber ist der vollendete Unterschied der größte. Auch das in derselben Gattung am meisten Unterschiedene ist conträr; denn der vollendete Unterschied derselben ist der größte. Auch das in demselben empfänglichen Stoffe am meisten Unterschiedene ist conträr; denn der Stoff für das Conträre ist derselbe. Ebenso ist auch das am meisten Unterschiedene unter demjenigen, was demselben Vermögen angehört, conträr; denn eine einige Wissenschaft geht auf Eine Gattung, in welcher dann der vollendete Unterschied der größte ist.

Der erste conträre Gegensatz ist Haben und Privation, aber nicht jede Privation, da dieses Wort in mehreren Bedeutungen gebraucht wird, sondern nur vollendete Privation. Alles übrige Conträre wird nur nach diesem ersten Conträren so benannt, entweder weil es dasselbe hat, oder hervorbringt oder hervorzubringen fähig ist, oder dies oder anderes Conträre annimmt oder ablegt. —

Wenn nun Gegensätze sind der Widerspruch, die Privation, der conträre Gegensatz und die Relation, worunter der Widerspruch 1055 b das Erste ist, und wenn es ferner beim Widerspruche kein Mittleres giebt, während beim Conträren ein solches statt finden kann: so erhellt, dass Widerspruch und conträrer Gegensatz nicht dasselbe ist. Die Privation ist aber ein bestimmter Widerspruch; denn theils dem, was überhaupt unvermögend ist etwas zu haben, theils dem, was, von Natur befähigt etwas zu haben, es nicht hat, schreibt man Privation zu, und dies entweder überhaupt oder mit irgend näherer Bestimmung; denn es wird, wie wir dies anderweitig erörtert haben[1]), in verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Es ist also die Privation eine bestimmte Art des Widerspruchs, nämlich ein entweder geschiedenes oder mit dem empfänglichen Stoffe zusammenbegriffenes Unvermögen. Daher giebt es für den Widerspruch nichts Mittleres, wohl aber für manche Privationen; denn gleich oder nicht nicht gleich muss Jedes sein, gleich oder ungleich aber nicht Jedes, sondern nur das für die Gleichheit Empfängliche. Wenn nun die Entstehungen für den Stoff von dem Conträren ausgehn, und wenn sie ferner entweder von der Form und dem Haben der Form oder von der Privation der Form und der Gestalt ausgehn, so ist offenbar jeder conträre Gegensatz eine Privation, aber wohl nicht jede Privation ein conträrer Gegensatz. Der Grund liegt darin, dass Privation demjenigen, dem sie beigelegt wird, auf verschiedene Weise zukommen kann, während nur das conträr ist, von welchem als dem Aeufsersten die Veränderungen ausgehn. — Es erhellt dies auch aus Induction. Jeder conträre Gegensatz nämlich enthält die Privation des einen von den beiden conträr entgegengesetzten Gliedern, aber nicht bei Allem auf gleiche Weise, Ungleichheit nämlich die Privation der Gleichheit, Unähnlichkeit die der Aehnlichkeit, Schlechtigkeit die der Tugend. Es tritt hierbei der besprochene Unterschied ein; manchem nämlich legt man Privation bei, wenn sie nur überhaupt statt findet, anderem, wenn sie zu bestimmter Zeit oder an einem bestimmten Theile statt findet, z. B. in einem gewissen Lebensalter, oder an dem dazu bestimmten Theile oder durchaus. Darum giebt es bei manchen privativen Gegensätzen ein Mittleres, z. B. einen Menschen, der weder gut noch schlecht ist, bei andern nicht, wie

[1]) Vgl. Δ 22, oben S. 110.

z. B. etwas nothwendig gerade oder ungerade sein muss, weil[1]) nämlich der eine ein bestimmtes Substrat hat, der andere nicht.

Demnach ist offenbar, dass immer das eine Glied des conträren Gegensatzes eine Privation bezeichnet; es genügt aber schon, wenn dies von den ersten conträren Gegensätzen und den Gattungen derselben gilt, wie z. B. von dem Einen und dem Vielen; denn die andern werden auf diese zurückgeführt.

Capitel V.

Da zu Einem immer nur Eins der conträre Gegensatz ist, so könnte man fragen, wie Eins und Viele und wie das Gleiche dem Grofsen und dem Kleinen entgegengesetzt ist. Die Frageform nämlich ob oder wird immer nur beim Gegensatze angewendet, z. B. ob etwas weifs oder schwarz und ob es weifs oder nicht weifs ist; dagegen sagen wir nicht: ob ein Mensch oder weifs, aufser unter einer bestimmten Voraussetzung und so, wie wenn wir z. B. fragen, ob Kleon oder Sokrates kam. *Denn eine Nothwendigkeit dazu, dass nur eins von beiden der Fall ist, liegt in keiner Art vor[2])*. Aber auch dies ist von jenem abgeleitet; denn nur bei dem Entgegengesetzten ist es unmöglich, dass es zugleich statt finde, und dies wendet man auch da an, wenn man fragt, 1056a ob der eine oder der andere kam; denn wäre beides zugleich möglich, so wäre die Frage lächerlich. Doch auch in diesem Falle fällt es auf ähnliche Weise unter den Gegensatz, nämlich unter den Gegensatz Eins und Viele, z. B. ob beide kamen oder der eine. — Wenn also die Frage mit oder immer bei dem Entgegengesetzten statt findet, und man doch sagt „ist dies gröfser oder kleiner oder gleich?“, so fragt sich: in welchem Gegensatze steht das Gleiche zu diesen beiden? Denn es ist ja weder für das eine von beiden noch für beide das Conträre; denn warum sollte es dies für das Gröfsere mehr sein als für das Kleinere? Ferner ist das Gleiche das Conträre zu dem Ungleichen; also wäre es zu mehr als Einem das Conträre. Wenn aber das Ungleiche dasselbe zugleich für beides bezeichnet, so wäre es doch beiden entgegen-

---

[1]) „weil“ (ὅτι) für „ferner“ (ἔτι) nach Alexander; vgl. Komm. S. 434.

[2]) Vgl. zu dieser Uebersetzung Komm. S. 435.

gesetzt. Und diese Erwägung ist denen günstig, welche das Ungleiche für eine Zweiheit erklären; aber es ergiebt sich doch, dass Eins zweien conträr entgegengesetzt sein müsste, was unmöglich ist. Ferner zeigt sich, dass das Gleiche zwischen dem Grofsen und Kleinen liegt; nichts Conträres aber erscheint als ein Mittleres und kann es auch nach der Begriffsbestimmung nicht; denn es würde keinen vollendeten Gegensatz enthalten, wenn es ein Mittleres wäre, vielmehr enthält es Anderes als Mittleres zwischen sich. Es bleibt also nur noch übrig, dass es als Negation oder als Privation entgegengesetzt sei. Als Negation oder als Privation nun des einen von beiden kann es nicht entgegengesetzt sein; denn warum sollte es mehr dem Grofsen als dem Kleinen entgegengesetzt sein? Es ist also privative Negation von beiden. Darum gebraucht man das oder auch nur in Beziehung auf beides, aber nicht auf eins von beiden, z. B. „ist etwas gröfser oder gleich?“ oder „ist es gleich oder kleiner?“, sondern man verbindet immer die drei. Es ist aber nicht eine nothwendige Privation; denn nicht Jedes, was weder gröfser noch kleiner ist, ist darum gleich, sondern nur das, wobei jene Begriffe von Natur statt haben.

Es ist also das Gleiche dasjenige, was weder grofs noch klein ist, während es von Natur befähigt ist grofs oder klein zu sein; es ist beiden als privative Negation entgegengesetzt und liegt deshalb auch zwischen beiden. — Auch dasjenige, was weder gut noch böse ist, ist beiden entgegengesetzt, nur hat es darum keine besondere Benennung, weil beides, gut und böse, in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird und nicht einen einigen Stoff hat. Eher findet dies statt bei dem, was weder weifs noch schwarz ist; doch hat auch dies nicht eine einige Benennung, sondern man führt die irgendwie bestimmten Farben an, von welchen diese Negation im privativen Sinne prädicirt wird; denn nothwendig muss etwas grau oder blafs sein oder sonst etwas der Art. Ungerecht ist also der Tadel derer, welche meinen, es müsse dies von Allem auf gleiche Weise ausgesagt werden, und es müsse als zwischen Schuh und Hand dasjenige ein Mittleres sein, was weder Schuh noch Hand ist, sofern ja dasjenige, was weder gut noch böse ist, ein Mittleres ist zwischen dem Guten und dem Bösen, gleich als müsse es bei Allem ein Mittleres geben. Aber diese Folgerung ist gar nicht nothwendig. Die Negation nämlich der beiden Glieder des Gegensatzes zugleich findet nur da statt, wo

es ein Mittleres und eine bestimmte Entfernung der Natur der
1056 b Sache nach giebt; in jenem Falle aber giebt es keinen Unterschied, weil das zugleich Negirte nicht derselben Gattung angehört, also das Substrat nicht dasselbe ist.

Capitel VI.

Aehnliche Fragen könnte man auch in Betreff des Gegensatzes Eins und Viele aufwerfen. Denn wenn Eins und Viele einander schlechthin entgegengesetzt sind, so ergeben sich daraus einige unmögliche Folgerungen. Denn das Eins müsste dann Weniges oder Wenige sein, weil auch Wenige einen Gegensatz zu Vielen bildet. Ferner Zwei müsste Viele sein, sofern ja das Zweifache, das nach der Zwei benannt ist, ein Vielfaches ist. Das Eins also wäre Weniges; denn womit sonst verglichen sollte denn Zwei Viele sein, aufser mit dem Eins und dem Wenigen, da es nichts Geringeres giebt? Ferner, wie sich bei der Länge das Lange und Kurze findet, so bei der Menge das Viele und Wenige, und was Vieles ist, das ist zugleich Viele, was Viele zugleich Vieles. Also wenn nicht bei dem leichtbegränzbaren Continuum ein Unterschied statt findet, so muss das Wenige eine Menge sein. Also ist das Eins eine Menge, sofern es ja Weniges ist; dies aber ergiebt sich nothwendig, wenn Zwei Viele ist. Doch vielleicht nennt man die Vielen in gewisser Weise auch Vieles[1]), aber mit einem Unterschiede, z. B. Wasser nennt man Vieles, aber nicht Viele. Man gebraucht vielmehr Viele nur von allem dem, was getheilt ist, in der einen Bedeutung, so dass es eine Menge bezeichnet, die ein Uebermafs enthält, entweder schlechthin oder in Beziehung auf etwas bestimmtes, so wie man ebenso Weniges von einer Menge aussagt, die einen Mangel enthält, in der andern Bedeutung als Zahl, und in dieser allein steht es dem Eins gegenüber. Denn wenn wir sagen Eins oder Viele, so ist das gerade so, als wenn man sagt Einheit und Einheiten oder Weifses und Weifse oder Mafs und Gemessenes[2]). In derselben Bedeutung gebraucht man

---

[1]) „das“ (τὸ) vor „Vieles“ (πολύ) ausgelassen mit Alexander.

[2]) So übersetzt B. nach Konjektur; im Komm. S. 440 empfiehlt er statt des Ueberlieferten zu lesen τὰ μεμετρημένα καὶ τὸ μετρητὸν πρὸς τὸ μέτρον „das Gemessene und das Messbare gegenüber dem Mafse“.



auch Vielfaches; jede Zahl nämlich ist Viele, weil jede Einheiten enthält und durch Eins messbar ist, und als entgegengesetzt dem Eins, nicht dem Wenigen. In diesem Sinne ist also auch Zwei Viele, nicht als eine Menge, die schlechthin oder in Beziehung auf ein bestimmtes ein Uebermaſs enthielte, sondern als erste Menge. Wenige dagegen ist die Zwei schlechthin; denn sie ist die erste Menge, die einen Mangel enthält. *Deshalb war Anaxagoras im Unrecht mit seiner abweichenden Behauptung: „Alle Dinge waren zusammen, unbegränzt an Menge und an Kleinheit“. Er hätte statt „und an Kleinheit“ sagen müssen „und an Wenigkeit“. Denn sie sind nicht unbegränzt, da das Wenige nicht von dem Eins, wie einige annehmen, sondern von der Zwei herrührt[1]).*

Eins und Viele in den Zahlen steht also einander gegenüber wie das Maſs dem Messbaren, d. h. wie dasjenige Relative, welches nicht an sich zu dem Relativen gehört. Schon andern Ortes[1]) haben wir erörtert, dass das Relative in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird, einmal als das Entgegengesetzte, dann in der Weise, wie die Wissenschaft dem Gewussten insofern gegenüber steht, als etwas Anderes auf dasselbe bezogen wird. Dass das Eins kleiner ist als etwas, z. B. als zwei, schadet nichts; denn wenn es auch kleiner ist, so ist es darum nicht Weniges. Die Menge aber ist gleichsam der Gattungsbegriff der Zahl, indem die Zahl eine durch Eins messbare Menge ist. Und es steht sich in gewisser Weise gegenüber Eins und Zahl, nicht als Conträres, sondern, wie gesagt, so wie einiges von dem Relativen, nämlich insofern, als das eine Maſs, die andere messbar ist. Darum ist auch nicht Alles, was Eins ist, zugleich Zahl, z. B. Alles, was untheilbar ist. Das Verhältnis der Wissenschaft zum Wissbaren wird zwar in gleicher Weise bezeichnet, doch ist es nicht gleich; denn es könnte wohl scheinen, als sei die Wissenschaft das Maſs, das Wissbare das Gemessene, es ergiebt sich aber vielmehr, dass zwar jede Wissenschaft wissbar, aber nicht jedes Wissbare Wissenschaft ist, weil in gewissem Sinne die Wissenschaft durch das Wissbare gemessen wird. Die Menge aber ist weder zu Wenig der conträre Gegensatz, sondern diesem steht vielmehr Viel gegenüber als übertreffende Menge der übertroffenen, noch auch zu Eins in jeder Weise, sondern einmal, wie gesagt, als Theilbares zu dem

1057a

[1]) Vgl. Δ 15, oben S. 105.

Untheilbaren, zweitens in der Weise der Relation, wie die Wissenschaft dem Wissbaren entgegensteht, wenn die Menge Zahl, das Eins aber Maſs ist[1]).

Capitel VII.

Da bei Conträrem ein Mittleres statt finden kann und bei manchem wirklich statt findet, so muss das Mittlere nothwendig aus dem Conträren bestehen. Alles Mittlere nämlich ist mit dem, dessen Mittleres es ist, in derselben Gattung. Denn Mittleres nennen wir das, in welches das sich Verändernde sich früher verändern muss; z. B. wenn man von der untersten Saite zur höchsten durch die kleinsten Unterschiede fortschreitet, so muss man früher zu den mittleren Tönen gelangen, und wenn man in den Farben vom Weiſsen zum Schwarzen gelangen will, so muss man früher zum Rothen und zum Grauen kommen als zum Schwarzen, und in gleicher Weise verhält es sich bei allem Anderen. Ein Uebergang aber aus einer Gattung in eine andere, z. B. aus Farbe in Figur, ist nicht möglich auſser im accidentellen Sinne. Also muss nothwendig das Mittlere unter einander und mit dem, dessen Mittleres es ist, in derselben Gattung sein.

Nun ist aber alles Mittlere mittleres von Entgegengesetztem; denn aus diesem allein kann Veränderung an sich statt haben. Also ist es unmöglich, dass etwas ein Mittleres sei von Nichtentgegengesetztem, weil es sonst eine Veränderung geben müsste, die nicht von Entgegengesetztem ausginge. Unter den Entgegensetzungen aber hat der Widerspruch kein Mittleres; denn Widerspruch ist ja eben ein Gegensatz, dessen eines Glied jedem zukommt, ohne dass ein Mittleres statt fände. Die übrigen Arten des Gegensatzes sind Relation, Privation und conträrer Gegensatz. Unter dem Relativen nun hat dasjenige, das nicht zu einander in conträrem Gegensatze steht, nichts Mittleres, weil es nicht in 1057b derselben Gattung begriffen ist. Denn was sollte denn das Mittlere sein zwischen Wissenschaft und Wissbarem? Wohl aber giebt es zwischen groſs und klein ein Mittleres.

---

[1]) In dem Komm. S. 441 liest B. mit Alexander am Schluss τὸ δ'ἓν καὶ μέτρον und erklärt: „wenn jene (die Wissenschaft) Zahl, dieses (das Wissbare) Eins und Maſs ist“.

Ist aber das Mittlere, wie erwiesen, in derselben Gattung und ein Mittleres von conträr Entgegengesetztem, so muss es nothwendig selbst aus diesem Conträren zusammengesetzt sein. Entweder nämlich wird es für dasselbe eine Gattung geben oder nicht. Und wenn sich nun eine Gattung findet, so dass sie etwas Früheres ist als das Conträre, so werden die Unterschiede als früher conträr entgegengesetzt sein, welche das Conträre, als Arten der Gattung, bilden; denn die Arten bestehen aus der Gattung und den Unterschieden. Z. B. wenn das Weiſse und das Schwarze einander conträr entgegengesetzt sind, und das eine trennende Farbe ist, das andere verbindende Farbe, so werden diese Unterschiede, trennend und verbindend, früher, mithin wird auch dieser conträre Gegensatz früher sein. Nun sind aber doch die conträr entgegengesetzten Unterschiede früher[1]), und das Uebrige und das Mittlere muss aus der Gattung und den Unterschieden bestehn. Z. B. alle Farben, welche etwas Mittleres zwischen weiſs und schwarz sind, müssen bezeichnet werden als aus der Gattung, nämlich der Farbe, und gewissen Unterschieden bestehend. Diese Unterschiede können nicht das erste Conträre sein, sonst müsste jedes weiſs oder schwarz sein. Also müssen es andere sein, und diese Unterschiede müssen also zwischen dem ersten Conträren liegen. Die ersten Unterschiede aber sind das Trennende und das Verbindende. Man muss also bei denjenigen ersten Conträren, welche nicht in der Gattung enthalten sind, untersuchen, woraus ihr Mittleres entsteht. Denn nothwendig muss das in derselben Gattung begriffene aus solchem, was mit der Gattung unzusammengesetzt ist, zusammengesetzt sein, oder es muss selbst unzusammengesetzt sein. Das Conträre nun ist nicht aus einander zusammengesetzt, also ist es Prinzip; das Mittlere aber ist entweder Alles unzusammengesetzt oder nichts davon. Nun wird aber Etwas aus Conträrem so, dass ein Uebergang in dasselbe früher statt finden muss als in das Conträre selbst, da es mehr als das eine, weniger als das andere sein muss. Also muss dies ein Mittleres für das Conträre sein. Also ist auch alles übrige Mittlere zusammengesetzt; denn was mehr ist als das eine, weniger als das andere, das ist irgendwie aus dem zusammengesetzt, mit dem verglichen ihm ein mehr und weniger zugeschrieben wird. Da es nun aber nichts anderes der Gattung nach gleiches giebt,

---

[1]) μᾶλλον ἐναντία d. i. in strengerem Sinne entgegengesetzt.

das früher wäre als das Conträre, so muss alles Mittlere aus dem Conträren bestehen. Also auch alles Niedere, Conträres sowohl als Mittleres, muss aus dem ersten Conträren zusammengesetzt sein.

Dass also alles Mittlere in derselben Gattung enthalten und ein Mittleres von Conträrem ist und aus dem Conträren zusammengesetzt ist, das ist hieraus offenbar.

Capitel VIII.

Das der Art nach verschiedene ist von Etwas in Etwas verschieden, und dieses muss beiden zukommen; z. B. wenn ein Thier der Art nach verschieden von einem andern ist, so sind beide Thiere. Das Artverschiedene muss sich also nothwendig in demselben Geschlechte befinden. Ich nenne nämlich dasjenige Geschlecht, was von beiden als eins und dasselbe ausgesagt wird und 1058a das sich nicht bloſs in accidenteller Weise unterscheidet, mag es nun als Stoff existiren oder auf eine andere Weise. Es muss nämlich nicht nur das Gemeinsame sich in beiden finden, dass z. B. beide Thiere sind, sondern eben dies selbst, Thier, muss für jedes von beiden ein anderes sein, z. B. Mensch und Pferd. Deshalb ist das Gemeinsame unter einander der Art nach ein Anderes. Es muss also an sich das eine ein solches Thier sein, das andere ein solches, z. B. das eine Pferd, das andere Mensch. Dieser Unterschied muss also ein Anderssein des Geschlechtes sein. Ich nenne nämlich den Unterschied des Geschlechtes ein Anderssein, welcher dies selbst, das Geschlecht, zu einem andern macht. Es wird dies also eine Entgegensetzung sein. Das erhellt auch aus der Induction. Denn Alles wird durch Gegensätze eingetheilt, und dass das conträr entgegengesetzte sich in demselben Geschlechte findet, ist erwiesen[1]); denn der conträre Gegensatz war vollendete Unterschiedenheit. Der Artunterschied aber findet immer statt gegen Etwas in Etwas; dies wird also dasselbe und das Geschlecht für beides sein. Darum ist auch alles Conträre, das sich der Art und nicht dem Geschlechte nach unterscheidet, in derselben Reihe der Kategorie, und von einander am meisten verschieden; denn der Unterschied desselben ist vollendet, und es findet nicht zu-

[1]) S. o. Kap. 4 S. 205.

gleich mit einander statt. Der Unterschied ist also eine Entgegensetzung. Der Art nach verschieden sein heiſst also in demselben Geschlechte befindlich als Untheilbares entgegengesetzt sein. Der Art nach identisch ist dagegen, was als Untheilbares keinen Gegensatz hat. Denn bei der Theilung und in dem Mittleren treten Gegensätze ein, bevor man zu dem Untheilbaren gelangt.

Daraus ergiebt sich, dass keine der dem Geschlechte zukommenden[1]) Arten im Vergleich mit ihrem[2]) Geschlechte der Art nach identisch oder verschieden ist. Denn der Stoff wird durch Negation bezeichnet, das Geschlecht aber ist Stoff für das, dessen Geschlecht es heiſst, nicht in dem Sinne, wie man von dem Geschlechte der Herakliden, sondern wie man von Geschlechtern in der Natur redet. Eben so wenig sind die Arten gegen das nicht in demselben Geschlechte befindliche der Art nach verschieden, sondern von diesem müssen sie sich dem Geschlechte nach, von dem in demselben Geschlechte befindlichen aber der Art nach unterscheiden. Denn der Unterschied muss ein Gegensatz gegen das sein, wovon sich Etwas der Art nach unterscheidet; dieser findet sich aber nur bei dem in demselben Geschlechte enthaltenen.

Capitel IX.

Man könnte aber fragen, weshalb denn das Weib vom Manne nicht der Art nach verschieden ist, da doch das Weibliche zum Männlichen im Gegensatze steht, der Unterschied aber ein Gegensatz ist, und weshalb ebenso das weibliche und das männliche Thier nicht der Art nach unterschieden sind, da dies doch ein Unterschied des Thieres an sich ist, und nicht so wie weiſse und schwarze Farbe, sondern weiblich und männlich dem Thiere zukommt, insofern es Thier ist. Diese Frage fällt ungefähr zusammen mit dieser, weshalb denn einige Gegensätze Artverschiedenheit hervorbringen, andere nicht; z. B. befuſst und geflügelt bringt Artverschiedenheit hervor, weiſse und schwarze Farbe dagegen nicht. Vielleicht liegt der Grund darin, dass jenes eigenthümliche

---

[1]) „der — zukommenden" (προσηκόντων) nach A^b: προσηκόντως „nach Gebühr" E und Christ.

[2]) Das καλούμενον, wofür im Kommentar S. 447 κατηγορούμενον oder καθόλου ὄν vorgeschlagen wird, ist in der Uebersetzung nicht berücksichtigt.

Affectionen der Gattung sind, dieses aber weniger. Und indem 1058b nun Etwas theils Begriff ist, theils Stoff, so bringen die den Begriff treffenden Gegensätze Artunterschiedenheit hervor, die mit dem Stoffe zusammengefassten dagegen nicht. Daher bringt weiſse und schwarze Farbe keine Artverschiedenheit hervor, und der weiſse Mensch steht zu dem schwarzen nicht in einer Unterschiedenheit der Art nach, auch dann nicht, wenn man für jeden Einen Namen setzt. Denn der Mensch ist hier nur als Stoff genommen, der Stoff aber bewirkt keinen Unterschied; deshalb sind ja auch die einzelnen Menschen nicht Arten des Menschen, obwohl das Fleisch und die Knochen, aus denen dieser besteht, andere sind als die, aus denen jener besteht; sondern das Concrete ist zwar ein Anderes, aber nicht ein der Art nach Anderes, weil in dem Begriffe kein Gegensatz statt findet; diese Art aber ist das letzte Untheilbare. Kallias nun ist der mit dem Stoffe zusammengefasste Begriff, also ist auch der weiſse Mensch ein solcher, weil Kallias weiſs ist; also ist der Mensch nur in accidentellem Sinne weiſs. Auch der eherne Kreis und das hölzerne Dreieck[1]) oder das eherne Dreieck und der hölzerne Kreis sind nicht um des Stoffes willen der Art nach verschieden, sondern weil sich im Begriffe eine Entgegensetzung findet.

Bringt aber der Stoff nicht Artverschiedenheit hervor, wenn er in gewisser Weise ein anderer ist, oder bewirkt er auf gewisse Weise Artverschiedenheit? Denn warum ist denn dieser einzelne Mensch von diesem einzelnen Pferde der Art nach verschieden, da doch ihre Begriffe mit dem Stoffe zusammengefasst sind? Doch wohl, weil im Begriffe die Entgegensetzung liegt. Denn auch zwischen dem weiſsen Menschen und dem schwarzen Pferde besteht eine Verschiedenheit, und zwar eine Artverschiedenheit, aber nicht insofern, als der eine weiſs, das andere schwarz ist; denn sie würden ebenso gut der Art nach verschieden sein, wenn beide weiſs wären. — Das Männliche und Weibliche nun sind zwar eigenthümliche Affectionen des Thieres, aber nicht an der Wesenheit, sondern in dem Stoffe und dem Körper. Darum wird aus demselben Samen, je nachdem er eine bestimmte Affection erleidet, etwas Männliches oder etwas Weibliches.

---

[1]) „das hölzerne Dreieck" (ξύλινον τρίγωνον) für „der hölzerne" (ξύλινος); vgl. Komm. S. 440.

Was also Artverschiedenheit bedeutet, und warum sich einiges der Art nach unterscheidet, anderes nicht, ist hiermit erklärt.

Capitel X.

Da das Conträre der Art nach verschieden, das Vergängliche und Unvergängliche aber conträr entgegengesetzt ist (denn die Privation ist ein bestimmtes Unvermögen), so muss nothwendig das Vergängliche und das Unvergängliche der Gattung nach[1]) verschieden sein.

Jetzt haben wir diesen Satz nur über diese allgemeinen Benennungen ausgesprochen, so dass man noch glauben könnte, es sei nicht nothwendig das Vergängliche und das Unvergängliche artverschieden, wie ja auch schwarz und weifs nicht artverschieden ist; denn dasselbe Ding, z. B. Mensch, kann, und zwar wenn es ein allgemeines ist, zugleich weifs und schwarz sein, und auch, wenn es ein einzelnes ist, kann es weifs und schwarz sein, nur nicht zugleich. Und doch ist ja das Weifse dem Schwarzen conträr entgegengesetzt. Aber von dem Conträren kommt einiges manchem in accidenteller Weise zu, wie z. B. das eben genannte und vieles andere, bei anderem dagegen ist dies nicht möglich, 1059a und zu diesem gehört auch das Vergängliche und Unvergängliche. Denn für kein Ding ist die Vergänglichkeit ein Accidens, weil es bei dem Accidens möglich ist, dass es auch nicht vorhanden sei, das Vergängliche aber zu demjenigen gehört, das, wo es sich findet, mit Nothwendigkeit statt hat. Denn sonst müsste ein und dasselbe Ding vergänglich und unvergänglich sein, wenn es möglich wäre, dass ihm das Vergängliche auch nicht zukomme. Also die Wesenheit selbst oder in der Wesenheit muss die Vergänglichkeit bei jedem Vergänglichen sein. Dasselbe gilt auch von dem Unvergänglichen; beides gehört zu dem mit Nothwendigkeit statt findenden. *Dasjenige also, wodurch und wornach als Prinzip das eine Ding vergänglich, das andere unvergänglich ist, enthält einen Gegensatz; daher müssen beide Dinge der Gattung nach verschieden sein[2]).*

---

[1]) Im Komm. S. 449 wird für das überlieferte „der Gattung nach“ (γένει) gefordert εἴδει „der Art nach“ zu lesen.

[2]) Zur Uebersetzung der von B. ausgelassenen Stelle vgl. Komm. S. 450.

Hieraus ist denn offenbar, dass nicht Ideen in der Weise, wie Einige es behaupten, existiren können; denn sonst würde es einen vergänglichen und einen unvergänglichen Menschen geben, und dabei sollen doch die Ideen den Einzeldingen der Art nach und nicht blofs dem Namen nach gleich sein. Aber was der Gattung nach verschieden ist, ist von einander weiter entfernt als das Artverschiedene.

ELFTES BUCH (K).

CAPITEL I.

Dass die Weisheit eine Wissenschaft von den Prinzipien ist, erhellt aus den ersten Erörterungen, in welchen das von Anderen über die Prinzipien ausgesagte geprüft ist. Man könnte aber die Frage aufwerfen, ob man anzunehmen hat, dass die Weisheit Eine Wissenschaft sei, oder dass sie mehrere umfasse. Sollte sie Eine Wissenschaft sein, so ist zu bedenken, dass Eine Wissenschaft immer auf Entgegengesetztes geht, die Prinzipien aber nicht entgegengesetzt sind. Ist sie nicht Eine, so fragt sich, welcherlei Wissenschaften man für die Weisheit anzusehn hat.

Ferner, gehört die Untersuchung der Prinzipien der Beweisführung Einer Wissenschaft an oder mehreren? Gehört sie Einer an, warum soll sie dann vielmehr dieser als irgend einer beliebigen zukommen? Gehört sie mehreren Wissenschaften an, welche soll man dann dafür ansehen?

Ferner, ist die Weisheit Wissenschaft aller Wesenheiten oder nicht? Ist sie nicht Wissenschaft aller Wesenheiten, so ist schwer anzugeben, welcher Wesenheiten Wissenschaft sie sei; ist sie aber als eine einige Wissenschaft Wissenschaft von allen Wesenheiten, so ist nicht einzusehen, wie dieselbe Wissenschaft auf mehreres gehen solle.

Ferner, geht die Beweisführung nur auf die Wesenheiten oder auch auf ihre Accidenzen? Giebt es nämlich für die Accidenzen eine Beweisführung, so geht diese nicht auf die Wesenheiten[1]).

---

[1]) Im Komm. S. 452 erklärt B. die in Cod. A^b fehlenden Worte „giebt

Geht aber eine verschiedene Wissenschaft auf die einen und auf die anderen, so fragt sich, was denn jede von beiden, und welche von beiden die Weisheit ist. Die beweisende Weisheit nämlich ist die, welche auf die Accidenzen geht, die aber auf das Erste geht, ist die Wissenschaft der Wesenheiten.

Man kann aber auch nicht annehmen, dass die gesuchte Wissenschaft von den in der Physik erwähnten Ursachen handle. Denn sie handelt ja auch nicht von dem Weswegen, da solcherlei Art das Gute ist; dies findet sich aber in dem, was zu thun ist und das sich in Bewegung befindet; es bewegt als Erstes (denn diese Beschaffenheit hat der Zweck), das erste Bewegende aber findet sich nicht in dem Unbeweglichen.

Ueberhaupt macht es Schwierigkeit, ob denn die jetzt gesuchte 1059b Wissenschaft von den sinnlichen Wesenheiten handelt oder nicht von diesen, sondern von gewissen anderen. Wenn sie nämlich von andern Wesenheiten handelt, so würden dies entweder die Ideen oder die mathematischen Dinge sein. Dass nun die Ideen nicht existiren, ist offenbar. Indessen entsteht, wenn man sie setzt, auch noch die schwierige Frage, warum es sich denn nicht ebenso wie bei den mathematischen Dingen auch bei den übrigen verhält, von denen es Ideen giebt. Ich meine, die mathematischen Dinge setzt man zwischen die Ideen und die sinnlichen Dinge als etwas Drittes außer den Ideen und dem Sinnlichen, während es einen dritten Menschen oder ein drittes Pferd nicht giebt außer dem an-sich und dem einzelnen. Verhält es sich dagegen nicht so, wie sie sagen, mit welcherlei Dingen soll man denn dann annehmen dass sich der Mathematiker beschäftige? Denn mit den sinnlichen doch wohl nicht, da keins derselben so beschaffen ist, wie die mathematischen Wissenschaften es verlangen. — Es handelt aber die jetzt gesuchte Wissenschaft auch nicht von den mathematischen Dingen, da deren keines selbständig abtrennbar ist. Aber ebensowenig von den sinnlichen Wesenheiten; denn diese sind vergänglich. — Ueberhaupt muss man fragen, welcher Wissenschaft es zukommt den der Mathematik zu

---

es eine Beweisführung" (ἀπόδειξίς ἐστιν) für unpassend und versteht die Stelle folgendermaſsen: „Ferner, handelt die Weisheit nur von den Wesenheiten oder auch von den Accidenzen? Giebt es nämlich für die Accidenzen eine Beweisführung, so giebt es dagegen keine für die Wesenheiten". Vgl. auch B 2, oben S. 41.



Grunde liegenden Stoff zu untersuchen. Der Physik nicht, da die ganze Beschäftigung des Physikers auf das gerichtet ist, was in sich selbst das Prinzip der Bewegung und der Ruhe hat; aber ebensowenig der Wissenschaft, welche Beweis und Erkenntnis sucht; denn sie stellt eben ihre Untersuchung über diese Gattung des Seienden an. So bleibt also nur übrig, dass die vorliegende Wissenschaft darüber Untersuchung anstelle.

Auch könnte man fragen, ob man als Gegenstand der vorliegenden Wissenschaft die Prinzipien anzusehn hat, welche von Einigen Elemente genannt werden. Diese Elemente setzen aber Alle als dem Zusammengesetzten einwohnend. Eher möchte es scheinen, dass die vorliegende Wissenschaft auf das Allgemeine gehen müsse, da jeder Begriff und jede Wissenschaft auf das Allgemeine, nicht auf das Letzte gerichtet ist, so dass sie demnach von den ersten Gattungen handeln würde. Dies würden das Seiende und das Eins sein; denn von diesen hat man anzunehmen, dass sie am meisten das Seiende umfassen und am meisten Prinzipien gleichen, weil sie das der Natur nach Erste sind; denn mit ihrem Untergange wird auch das Uebrige mit aufgehoben, da Alles ein Seiendes und ein Eins ist. Insofern aber, wenn man sie als Gattungen aufstellte, die Unterschiede an demselben Theil haben müssten, während doch kein Unterschied an der Gattung Theil hat, insofern würde man glauben, sie nicht als Gattungen und Prinzipien aufstellen zu dürfen. Ferner, wenn das Einfachere Prinzip des weniger Einfachen, das Letzte aber unter dem aus den Gattungen abgeleiteten als Untheilbares einfacher ist als die Gattungen, da ja die Gattungen in mehrere, von einander unterschiedene Arten getheilt werden, so würden die Arten vielmehr für Prinzip gelten als die Gattungen. Insofern dagegen mit den Gattungen die Arten zugleich aufgehoben werden, gleichen die Gattungen mehr Prinzipien; denn was das Uebrige zugleich mit 1060 a sich aufhebt, ist Prinzip.

Dies also und anderes Aehnliche sind die Gegenstände, welche Zweifel erregen.

Capitel II.

Ferner, hat man aufser dem Einzelnen Etwas zu setzen oder nicht, sondern geht vielmehr die gesuchte Wissenschaft auf dieses

Einzelne? Aber dies ist unendlich. Allein das, was aufser dem Einzelnen existirt, ist Gattung oder Art, auf deren keines die jetzt gesuchte Wissenschaft geht, wie die Unmöglichkeit davon im Vorigen erörtert ist. — Ueberhaupt ist es eine schwierige Frage, ob man aufser den sinnlichen, hier sich findenden Wesenheiten eine trennbare Wesenheit anzunehmen hat oder nicht, so dass diese Wesenheiten das Seiende sind und von ihnen die Weisheit handelt. Wir suchen nämlich, so scheint es, eine andere Wesenheit, und dies eben ist unsere Aufgabe, ich meine zu sehen, ob es etwas Trennbares an sich giebt, das sich an keinem der sinnlichen Dinge findet. Wenn es aber ferner aufser den sinnlichen Wesenheiten eine andere Wesenheit giebt, aufser welchen von den sinnlichen Dingen soll man diese setzen? Denn warum soll man denn vielmehr aufser den Menschen oder den Pferden diese Wesenheit setzen als aufser den übrigen lebenden Wesen oder auch überhaupt aufser den unbeseelten? Allein eine den sinnlichen und vergänglichen Wesenheiten gleiche Zahl von andern ewigen Wesenheiten aufzustellen, scheint doch aufser aller Grenzen der Wahrscheinlichkeit zu fallen. — Ist dagegen das jetzt gesuchte Prinzip nicht trennbar von den Körpern, welches kann man dann mehr aufstellen als den Stoff? Allein der Stoff ist nicht der Wirklichkeit, sondern nur dem Vermögen nach. Mehr und eigentlicher als dies würde daher für Prinzip die Form und die Gestalt anzusehn sein. Diese ist aber vergänglich, und es giebt also überhaupt keine ewige, trennbare, an sich seiende Wesenheit. Doch das ist unstatthaft; denn ein solches Prinzip und eine solche Wesenheit scheint doch zu existiren und wird gerade von den Gebildetsten gesucht; denn wie sollte Ordnung sein, wenn nicht etwas Ewiges, Trennbares, Bleibendes existirte?

Ferner, wenn es denn eine Wesenheit und ein Prinzip giebt von der Natur, wie wir es jetzt suchen, und dies für alle Dinge Eines und für Ewiges und Vergängliches dasselbe ist, so entsteht die schwierige Frage, warum denn bei demselben Prinzip Einiges von dem dem Prinzipe untergeordneten ewig ist, Anderes nicht ewig. Das ist ja unstatthaft. Giebt es aber ein anderes Prinzip für das Vergängliche, ein anderes für das Ewige, so werden wir, wenn auch das Prinzip des Vergänglichen ewig ist, in gleiche Schwierigkeit gerathen. Denn warum soll denn, wenn das Prinzip ewig ist, nicht auch das unter das Prinzip fallende ewig sein?

Ist es aber vergänglich, so ergiebt sich ein anderes Prinzip von diesem, und wieder von diesem zweiten ein anderes, und so geht es ins unendliche fort.

Will man dagegen als Prinzipien das Seiende und das Eins aufstellen, welche am meisten für unbewegbare Prinzipien gelten, so fragt sich zuerst, wenn jedes von diesen nicht ein bestimmtes 1060 b Etwas und eine Wesenheit bezeichnet, wie sie denn abtrennbar und an sich sein sollen; von dieser Beschaffenheit müssen aber doch die ewigen und ersten Prinzipien sein, die wir suchen. Allein wenn jedes von ihnen ein bestimmtes Etwas und eine Wesenheit bezeichnet, so würden[1]) ja alle seienden Dinge Wesenheiten sein, da von allen das Seiende, von einigen auch das Eins ausgesagt wird. Dass aber alles Seiende Wesenheit sei, ist ein Irrthum. — Wie kann ferner die Ansicht derer wahr sein, welche als erstes Prinzip das Eins und dies als Wesenheit bezeichnen, aus dem Eins und dem Stoffe als erstes die Zahl bilden und diese für eine Wesenheit erklären? Denn wie soll man denn die Zweiheit und so eine jede der übrigen zusammengesetzten Zahlen als ein Eins denken? Darüber sagen sie Nichts, und es ist auch nicht leicht, darüber Etwas zu sagen. — Allein will man die Linien oder was mit diesen zusammenhängt (ich meine die ersten Flächen) als Prinzipien aufstellen, so sind dies ja nicht trennbare Wesenheiten, sondern Schnitte und Theilungen, die einen der Flächen, die anderen der Körper, die Puncte der Linien, und sind zugleich Gränzen von eben diesen; aber alles dies findet sich an einem Anderen, und nichts ist trennbar. — Wie soll man ferner annehmen, dass es eine Wesenheit des Eins und des Punctes gebe? Für jede Wesenheit findet ein Entstehen statt, für den Punct aber nicht; denn der Punct ist nur eine Theilung.

Auch dies macht Schwierigkeit, dass jede Wissenschaft auf das Allgemeine und das so und so beschaffene geht, die Wesenheit aber nicht zu dem Allgemeinen gehört, sondern vielmehr ein bestimmtes Etwas und ein Trennbares ist, so dass sich fragt, wenn es über die Prinzipien eine Wissenschaft giebt, wie man denn annehmen darf, dass das Prinzip eine Wesenheit sei.

Ferner, giebt es außer dem Concreten etwas oder nicht? Unter Concretem verstehe ich nämlich den Stoff und das mit ihm Ver-

---

[1]) ἔσται „würden — sein“ (statt „sind“ ἐστὶν E oder εἰσὶν Ab) nach Alexander.

bundene. Giebt es nichts, so ist zu erwägen, dass alles am Stoffe befindliche vergänglich ist. Giebt es etwas, so würde dies die Form und Gestalt sein. Bei welchen Dingen nun dies statt findet, bei welchen nicht, würde schwer zu bestimmen sein; denn bei manchen ist offenbar die Form nicht trennbar, z. B. beim Hause.

Ferner, sind die Prinzipien der Art oder der Zahl nach dieselben? Sind sie es der Zahl nach, so muss Alles dasselbe sein.

Capitel III.

Da die Wissenschaft des Philosophen von dem Seienden als solchen im Allgemeinen und nicht über einen besonderen Theil desselben handelt, und das Seiende nicht in Einer, sondern in mehreren Bedeutungen gebraucht wird: so ergiebt sich, dass, wenn das Seiende nur den Namen und nichts sonst gemeinsam hat, es nicht einer einigen Wissenschaft angehört, da das nur dem Namen nach Gleiche nicht einem einigen Geschlechte angehört; hat dagegen das Seiende etwas gemeinsames, so wird es Einer Wissenschaft angehören. Es scheint nun aber in der besagten Weise gebraucht zu werden, wie ärztlich und gesund, welche beide eben-1061 a falls in mehreren Bedeutungen gebraucht werden. Es wird nämlich insofern ein jedes ärztlich genannt, als es sich entweder auf die ärztliche Wissenschaft oder auf die Gesundheit bezieht, oder noch auf andere Weise, aber doch so, dass Alles auf dasselbe zurückgeführt wird. Aerztlich nämlich nennt man einen Begriff und ein Messer, weil jener von der ärztlichen Wissenschaft abgeleitet, dieses dazu brauchbar ist. Aehnlich verhält es sich mit gesund; Einiges nämlich heifst so, weil es ein Zeichen von Gesundheit ist, Anderes, weil es dieselbe bewirkt. Dasselbe gilt auch von dem Uebrigen. Auf dieselbe Weise nun wird auch das Seiende alles ausgesagt; ein Jedes nämlich wird darum seiend genannt, weil es von dem Seienden als solchem eine Affection oder ein Verhalten oder eine Lage oder eine Bewegung oder etwas anderes der Art ist. — Da aber alles Seiende auf ein Eins und ein Gemeinsames zurückgeführt wird, so muss auch jeder von den Gegensätzen auf die ersten Unterschiede und Gegensätze des Seienden als solchen zurückgeführt werden, mögen nun Menge und Eins oder Aehnlichkeit und Unähnlichkeit oder irgend welche andere diese ersten Gegensätze des Seienden sein; denn darüber

genüge was anderweitig untersucht ist. — Es macht aber keinen Unterschied, ob man das Seiende auf das Seiende oder auf das Eins zurückführt; denn wenn auch das Seiende nicht dasselbe ist wie das Eins, sondern etwas Anderes, so gestatten doch diese beiden Begriffe Umkehr des Urtheils; denn das Eins ist gewissermaſsen auch seiend, das Seiende auch Eins.

Da es aber Aufgabe einer und derselben Wissenschaft ist alle Gegensätze zu untersuchen, und jeder von diesen der Beraubung nach ausgesagt wird, so könnte man gleichwohl die Frage aufwerfen, wie einige von ihnen, bei denen es ein Mittleres giebt, wie z. B. bei dem Gerechten und Ungerechten, der Beraubung nach ausgesagt werden. Bei allen derartigen Mittelbegriffen muss man die Beraubung nicht als eine des Gesammtbegriffs, sondern nur der äuſsersten Art auffassen. Wenn z. B. der Gerechte vermöge einer dauernden Beschaffenheit den Gesetzen gehorsam ist, so wird deshalb der Ungerechte nicht gänzlich des Gesammtbegriffs beraubt sein, sondern er lässt es nur in gewisser Hinsicht an Gehorsam gegen die Gesetze fehlen, und nur insofern kann die Beraubung von ihm ausgesagt werden. Ebenso in den übrigen Fällen.[1])

Wie der Mathematiker das aus Abstraction hervorgegangene untersucht, indem er nämlich alles Sinnliche, z. B. Schwere und Leichtigkeit, Härte und das Gegentheil, ferner Wärme und Kälte und die andern Gegensätze der sinnlichen Wahrnehmung, weglässt und nur das Quantitative und das nach einer oder zwei oder drei Richtungen Continuirliche übrig lässt und die Affectionen derselben nicht in einer andern Beziehung, sondern nur, insofern sie ein Quantum und ein Continuum sind, untersucht und bei Einigem die gegenseitigen Lagen und das an ihnen sich findende betrachtet, bei Anderem die Messbarkeit und Unmessbarkeit, bei Anderem die Verhältnisse, und wie wir dabei doch die Geometrie als eine einige Wissenschaft von diesem Allen und als dieselbe aufstellen: ebenso verhält es sich auch mit dem Seienden. Denn die Accidenzen desselben, insofern es seiend ist, und seine Gegensätze, insofern es seiend ist, zu betrachten gehört keiner andern Wissenschaft an als der Philosophie. Denn der Physik kann man ihre Untersuchung nicht zutheilen, insofern es etwas Seiendes ist, sondern, insofern es Theil hat an Bewegung. Die Dialectik und die

1061 b

[1]) Man vgl. den Komm. S. 457.

Sophistik aber gehn zwar auf die Accidenzen des Seienden, aber nicht, insofern es ein Seiendes ist, und nicht auf das Seiende als solches. Also bleibt nur übrig, dass der Philosoph die genannten Gegenstände, insofern sie Seiendes sind, zu behandeln hat.

Da nun das Seiende bei der Mehrheit seiner Bedeutungen doch in Beziehung auf ein Eins und ein Gemeinsames ausgesagt wird, und in gleicher Weise die Gegensätze, indem sie auf die ersten Gegensätze und Unterschiede des Seienden zurückgeführt werden, und da Gegenstände solcher Art unter Eine Wissenschaft fallen können: so löst sich hiermit die zu Anfang ausgesprochene Frage, nämlich die, ob es über ein Vieles und der Gattung nach Unterschiedenes eine einige Wissenschaft gebe.

Capitel IV.

Da auch der Mathematiker die allgemeinen Grundsätze in seiner eigenthümlichen Weise gebraucht, so gehört auch die Untersuchung ihrer Prinzipien der ersten Philosophie an. Denn dass Gleiches von Gleichem hinweggenommen gleiche Reste lässt, das gilt zwar allgemein von allem Quantitativen, die Mathematik aber sondert diesen Grundsatz ab und stellt ihre Untersuchungen über einen bestimmten Theil des ihr eigenthümlichen Stoffes an, z. B. über Linien, Winkel, Zahlen oder sonst etwas anderes Quantitative, nicht insofern es etwas Seiendes, sondern insofern es etwas nach einer oder zwei oder drei Richtungen Continuirliches ist; die Philosophie dagegen handelt nicht von dem Particulären und dessen Accidenzen, sondern betrachtet Jedes nur in Beziehung auf das Seiende als solches. In derselben Weise wie mit der Mathematik verhält es sich auch mit der Physik; denn diese betrachtet die Accidenzen und die Prinzipien des Seienden, insofern es bewegt, nicht insofern es seiend ist. Von der ersten Wissenschaft aber erklärten wir, dass ihr Gegenstand das Seiende sei, insofern es seiend, nicht insofern es irgend etwas anderes ist. Also muss man Physik sowohl als Mathematik für Theile der Weisheit ansehen.

Capitel V.

Es giebt für das Seiende ein Prinzip, über welches man sich nie täuschen kann, sondern bei dem immer das Gegentheil, ich

meine die Wahrheit, statt finden muss, nämlich der Satz: es ist nicht möglich, dass dasselbe zu einer und derselben Zeit sei und nicht sei, und was noch sonst in dieser Weise einander entgegen- 1062 a gesetzt ist. Einen Beweis schlechthin giebt es für einen solchen Satz nicht, wohl aber kann man gegen einen bestimmten Gegner einen Beweis dafür führen. Es ist nämlich nicht möglich, im Schliefsen von einem Prinzipe auszugehn, welches sicherer wäre als eben dieser Satz, und doch müsste das der Fall sein, wenn ein Beweis schlechthin sollte geführt werden können. Wer aber denjenigen, der die entgegengesetzten Aussagen zugleich behauptet, des Irrthums überführen will, der muss etwas der Art annehmen, was mit dem Satze, dass unmöglich dasselbe zu einer und derselben Zeit sein und auch nicht sein könne, zwar dasselbe ist, aber doch nicht dasselbe zu sein scheint; denn nur auf diese Weise kann gegen den, welcher behauptet, dass die entgegengesetzten Aussagen zugleich in Beziehung auf dasselbe wahr seien, ein Beweis geführt werden. Nun müssen diejenigen, welche ihre Gedanken unter einander austauschen wollen, etwas von einander verstehen; denn wie könnte denn, wenn dies nicht statt findet, ein gegenseitiger Gedankenaustausch möglich sein? Es muss also jedes Wort bekannt sein und etwas, und zwar Eins und nicht mehreres, bezeichnen; hat es mehrere Bedeutungen, so muss man erklären, in welcher von diesen man das Wort gebraucht. Wer nun sagt, dass dieses sei und nicht sei, der verneint eben das, was er bejaht, sagt also, dass das Wort das nicht bezeichne, was es bezeichnet. Das ist aber unmöglich. Wenn also ein Wort bedeutet, dass dieses sei, so kann unmöglich das Gegentheil in Beziehung auf dasselbe wahr sein. — Ferner, wenn ein Wort etwas bezeichnet und dies mit Wahrheit ausgesagt wird, so muss es nothwendig so sein; was aber nothwendig ist, das kann nicht etwa zuweilen nicht sein; also ist es unmöglich, dass die entgegengesetzten Aussagen zugleich von demselben Gegenstande wahr seien. — Ferner, wenn die Verneinung eben so wahr ist wie die Bejahung, so wird man mit eben so grofser Wahrheit etwas einen Nicht-Menschen als einen Menschen nennen. Nun scheint es aber, dass, wenn man den Menschen ein Nicht-Pferd nennt, man noch mehr oder doch nicht weniger die Wahrheit sagt, als wenn man ihn einen Nicht-Menschen nennt; folglich wird auch der die Wahrheit sagen, der ihn Pferd nennt, da die entgegengesetzten Aussagen gleich wahr sein sollen.

Daraus ergiebt sich also, dass derselbe Mensch ist und Pferd und irgend ein beliebiges anderes Thier.

Einen Beweis schlechthin giebt es also von diesen Sätzen nicht, wohl aber eine Widerlegung dessen, der das Gegentheil aufstellt. Selbst den Herakleitos würde man wohl bald, wenn man ihn auf diese Weise fragte, zwingen einzugestehn, dass niemals die entgegengesetzten Aussagen zugleich über denselben Gegenstand wahr sein können; so aber hat er diese Ansicht gefasst, ohne sich 1062b selbst recht bewusst zu sein, was er damit meint. Ueberhaupt aber angenommen seine Behauptung sei wahr, die Behauptung nämlich, dass dasselbe zu einer und derselben Zeit sein und auch nicht sein könne, so würde daraus folgen, dass auch eben diese Behauptung nicht wahr ist. Denn wie bei Trennung der beiden Glieder des Gegensatzes die Verneinung eben so wahr ist wie die Bejahung, so muss auch auf dieselbe Weise, wenn man die beiden Glieder des Gegensatzes gleichsam wie zu Einer Bejahung verbindet und vereinigt, die Verneinung dieses Ganzen eben so wahr sein wie die Bejahung des Ganzen. — Ferner, wenn es nicht möglich ist, etwas mit Wahrheit zu bejahen, so würde auch diese Behauptung selbst, dass keine Bejahung wahr sei, falsch sein. Ist es dagegen möglich, etwas mit Wahrheit zu bejahen, so würde damit die Behauptung derer gehoben sein, welche solche Sätze bestreiten und damit die Möglichkeit der Unterredung ganz aufheben.

Capitel VI.

Verwandt mit den angeführten Behauptungen ist auch der Ausspruch des Protagoras. Wenn dieser nämlich sagt, der Mensch sei das Maſs aller Dinge, so meint er damit nichts anderes als, was einem Jeden scheine, das sei auch sicher und fest also. Ist dies aber der Fall, so ergiebt sich daraus, dass dasselbe ist und nicht ist und gut und schlecht ist, und dass ebenso die übrigen Gegensätze von demselben zugleich gelten, darum weil oft dies bestimmte Ding den einen schön scheint, den andern im Gegentheil hässlich, und dasjenige, was einem Jeden erscheint, das Maſs des Dinges ist. Diese Schwierigkeit wird sich heben, wenn man den Ausgangspunct betrachtet, von welchem aus diese Ansicht entstanden ist. Einige nämlich scheinen von der Lehre

der Naturphilosophen aus auf diese Ansicht gekommen zu sein, andere von der Erfahrung aus, dass nicht alle über denselben Gegenstand dasselbe erkennen, sondern dies bestimmte Ding Einigen süfs scheint, Anderen entgegengesetzt.

Dass nämlich Nichts aus Nicht-seiendem entstehe, sondern Alles aus Seiendem, ist gemeinsame Lehre so gut wie aller Naturphilosophen. Da nun nicht Weifses aus dem entsteht, was vollkommen weifs und nirgends nicht weifs ist[1]), so muss das Weifse aus dem Nicht-weifsen entstehen; nach ihrer Meinung muss es daher aus Nicht-seiendem entstehen, sofern nicht nicht-weifs und weifs dasselbe war. Aber diese Schwierigkeit ist leicht zu heben; denn es ist ja in der Physik[2]) erklärt, inwiefern das Werdende aus dem Nicht-seienden wird und inwiefern aus dem Seienden.

Den Meinungen und Vorstellungen aber derer, die gegen einander streiten, gleiches Gewicht beizulegen ist Thorheit; denn offenbar müssen die Einen von ihnen sich im Irrthum befinden. Das erhellt aus den Sinneswahrnehmungen; denn niemals erscheint dasselbe den Einen süfs, den Andern entgegengesetzt, ohne dass 1063a bei den Einen das Sinnesorgan und der Geschmack für die bezeichneten Flüssigkeiten verdorben und beschädigt ist. Ist dem aber so, so hat man die Einen für das Mafs anzusehen, die Anderen aber nicht. Ebenso meine ich es nun auch bei gut und schlecht, schön und hässlich und allem Andern der Art. Denn zu behaupten, die entgegengesetztes Behauptenden hätten gleich Recht, ist gerade so, als wenn man sagte, dasjenige, was denen erscheint, welche den Finger unter das Auge legen und so bewirken, dass ihnen die Dinge doppelt erscheinen, sei auch wirklich[3]) doppelt, weil es ihnen so erscheint, und wieder einfach, weil denen, die das Auge nicht bewegen, das Einfache einfach erscheint. — Ueberhaupt aber ist es unstatthaft, von der Erfahrung aus, dass die irdischen Dinge als in Veränderung begriffen und niemals in demselben Zustande beharrend erscheinen, eine Entscheidung über die Wahrheit geben zu wollen. Denn vielmehr muss man ausgehend von dem, das

---

[1]) Die Worte „nun aber, wenn es nicht weifs geworden ist" (νῦν δὲ γεγενημένον μὴ λευκόν) hält B. im Komm. S. 461 für unecht und streicht im Folgenden das μὴ nach γιγνόμενον.

[2]) Man vgl. De gen. et corr. I 3. 317b 15.

[3]) τ' für δ' gesetzt.

sich immer auf dieselbe Weise verhält und niemals in irgend eine Veränderung eingeht, die Wahrheit suchen. Solcher Art aber sind die Himmelskörper; denn diese erscheinen nicht bald so beschaffen, bald anders, sondern immer als dieselben und keiner Veränderung theilhaftig. — Ferner, wenn es eine Bewegung giebt und ein Bewegtes, und Jedes aus Etwas und zu Etwas bewegt wird, so muss also das Bewegte in jenem sein, aus dem es bewegt werden wird, und nicht in diesem, und nach diesem hin bewegt werden und zu diesem gelangen, das Gegentheil aber kann nicht zugleich, wie jene es wollen, wahr sein.

Und wenn die irdischen Dinge der Quantität nach in einem beständigen Flusse und einer steten Bewegung sind, und man dies annähme, wiewohl es nicht wahr ist, weshalb sollen sie denn nicht der Quantität nach beharren? Ein hauptsächlicher Grund nämlich zu der Behauptung, dass sich das Entgegengesetzte von demselben prädiciren lasse, liegt in der Annahme, die Quantität beharre nicht an den Körpern, weil dasselbe zugleich vier Ellen lang ist und auch nicht vier Ellen lang. Aber die Wesenheit beruht auf der Qualität; diese aber gehört der bestimmten Natur an, während die Quantität der unbestimmten angehört.

Ferner, warum nehmen sie denn, wenn der Arzt ihnen diese Speise verordnet, wirklich diese Speise zu sich? Warum ist denn dies Brot und nicht ebensogut Nicht-brot? Also müsste ganz einerlei sein es zu essen oder es nicht zu essen. Nun aber nehmen sie die Speise zu sich, als erkennten sie in diesem Falle die Wahrheit, und als wenn dies Verordnete Speise wäre. Aber das dürften sie ja nicht, wenn wirklich in den sinnlichen Dingen keine Wesenheit fest besteht, sondern alle immer bewegt werden und fließen.

Ferner, angenommen wir verändern uns fortwährend und bleiben niemals dieselben, was ist es dann noch wunderbar, wenn uns gerade wie den Kranken die Dinge niemals als dieselben erscheinen? Auch den Kranken nämlich erscheinen, weil sie nicht in derselben Stimmung und demselben Verhalten sind wie zur Zeit der Gesundheit, die Gegenstände der Sinneswahrnehmung nicht ebenso; deshalb hat aber das sinnlich Wahrnehmbare an keiner Veränderung Theil, sondern bringt nur in den Kranken nicht dieselben, sondern andere Wahrnehmungen hervor. Und ebenso muss es sich auch wohl verhalten, wenn die bezeichnete

Veränderung statt findet. Wenn wir uns dagegen nicht verändern, sondern immer dieselben bleiben, so ist ja hiernach schon etwas bleibendes.

Gegen die nun, welche aus Gründen die besprochenen Zweifel hegen, ist es nicht leicht sie zu lösen, wenn man nicht etwas setzt, wofür man weiter keine Begründung fordert; denn nur auf diese Weise kommt jede Begründung und jeder Beweis zu Stande; setzen sie dagegen nichts, so heben sie jede Unterredung und überhaupt jede Begründung auf. Gegen diese also lässt sich nicht mit Gründen streiten; denen dagegen, welche in Folge der überlieferten Schwierigkeiten in diese Zweifel gerathen sind, kann man leicht begegnen und das lösen, was den Zweifel in ihnen hervorruft. Das ist aus dem Gesagten offenbar.

Hieraus erhellt denn, dass unmöglich die entgegengesetzten Aussagen über dasselbe zu derselben Zeit wahr sein können, und ebenso wenig das Conträre, weil jeder conträre Gegensatz eine Privation enthält. Dies wird offenbar, wenn man die Begriffe des conträr Entgegengesetzten bis auf ihren Ursprung auflöst.

Ebensowenig kann aber auch ein Mittleres von einem und demselben Gegenstande ausgesagt werden. Denn wenn der Gegenstand unserer Aussage weiſs ist, so würden wir im Irrthume sein, wenn wir sagten, er sei weder weiſs noch schwarz; denn daraus ergäbe sich, dass er weiſs sei und auch nicht weiſs; nun kann aber nur das eine Glied der mit einander verbundenen Gegensätze wahr sein, das andere aber ist die Negation von weiſs. Man kann also weder, wenn man Herakleitos Ansicht billigt, die Wahrheit treffen, noch wenn man der des Anaxagoras folgt; denn sonst ergäbe sich ja, dass man das Entgegengesetzte von demselben aussagte. Denn wenn Anaxagoras sagt, dass in Jedem ein Theil von Jedem ist, so sagt er ja, dass jedes ebensowohl bitter als süſs ist, und so mit jedem beliebigen der übrigen Gegensätze, sofern ja Jedes in Jedem sich nicht nur dem Vermögen, sondern der wirklichen Thätigkeit nach und bestimmt ausgeschieden findet.

Ebensowenig ist es möglich, dass alle Aussagen falsch, oder dass alle wahr sein sollten, sowohl wegen vieler andern Ungereimtheiten, die man aus dieser Annahme ableiten und zusammenbringen könnte, als auch besonders deshalb, weil, wenn alle falsch sein sollen, auch diese Behauptung selbst nicht wahr sein

kann; sollen dagegen alle wahr sein, so würde sogar die Behauptung, dass alle falsch seien, nicht falsch sein.

Capitel VII.

Jede Wissenschaft sucht gewisse Prinzipien und Ursachen für jeden unter ihr befassten Gegenstand des Wissens, z. B. die Heil-
1064a kunde, die Gymnastik und so eine jede der übrigen auf ein Hervorbringen gerichteten und mathematischen Wissenschaften. Jede derselben nämlich begränzt sich eine bestimmte Gattung und beschäftigt sich mit dieser als mit etwas Existirendem und Seiendem, aber nicht insofern es ist; sondern das ist Gegenstand einer anderen, von dieser getrennten Wissenschaft. Von den bezeichneten Wissenschaften aber nimmt eine jede in jeder Gattung des Seienden das Was irgendwie an und versucht dann das übrige mit geringerer und größerer Strenge zu erweisen. Sie nehmen aber das Was an theils aus der sinnlichen Wahrnehmung, theils als Voraussetzung; daher es denn auch aus Induction erhellt, dass für die Wesenheit und das Was kein Beweis möglich ist.

Indem es nun eine Wissenschaft der Natur giebt, so ist offenbar, dass diese von den auf das Handeln und den auf das Hervorbringen gerichteten Wissenschaften verschieden sein muss. Bei einer Wissenschaft nämlich, die auf das Hervorbringen eines Werkes geht, liegt das Prinzip der Bewegung in dem Hervorbringenden und nicht in dem Hervorgebrachten, und dies Prinzip ist eine Kunst oder sonst irgend ein anderes Vermögen. In ähnlicher Weise ist bei einer auf das Handeln gerichteten Wissenschaft die Bewegung nicht in dem Gegenstande der Handlung, sondern vielmehr in dem Handelnden. Die Wissenschaft des Physikers aber beschäftigt sich mit dem, was in sich selbst das Prinzip der Bewegung hat. Hieraus erhellt denn, dass die Physik weder eine auf das Handeln, noch eine auf das Hervorbringen gerichtete Wissenschaft ist, sondern eine betrachtende; denn in eine von diesen drei Gattungen muss sie nothwendig fallen.

Indem nun jede dieser Wissenschaften das Was irgendwie erkennen und als Prinzip gebrauchen muss, so dürfen wir nicht übersehen, in welcher Weise der Physiker zu definiren und wie er den Begriff der Wesenheit zu fassen hat, ob in der Weise wie das Scheele oder wie das Schiefe. Unter diesen beiden näm-

lich wird der Begriff des Scheelen immer in Verbindung mit dem Stoffe des Gegenstandes ausgesprochen, der des Schiefen aber ohne den Stoff. Das Schielen nämlich findet im Auge statt, und darum wird sein Begriff immer nur in Verbindung mit diesem gedacht; scheel nämlich ist ein schiefes Auge. Offenbar muss nun der Begriff vom Fleische, vom Auge und so von allen übrigen Theilen immer in Vereinigung mit dem Stoffe angegeben werden.

Da es eine Wissenschaft giebt vom Seienden, insofern dies seiend und selbständig trennbar ist, so muss untersucht werden, ob man diese für identisch mit der Physik zu setzen hat oder vielmehr für eine andere. Die Physik nun handelt von den Dingen, die in sich selbst das Prinzip der Bewegung haben; die Mathematik dagegen hat zum Gegenstande ihrer Betrachtung zwar auch das Bleibende, aber das nicht Trennbare. Von demjenigen Seienden also, das trennbar und unbeweglich ist, handelt eine andere von diesen beiden verschiedene Wissenschaft, sofern nämlich eine solche trennbare und unbewegliche Wesenheit existirt, wie wir zu beweisen versuchen werden. Und wofern es in dem Seienden eine solche Wesenheit giebt, so muss da auch wohl das Göttliche sich finden, und dies würde das erste und vorzüglichste Prinzip sein. Es giebt also offenbar drei Gattungen betrachtender Wissenschaften: Physik, Mathematik, Theologie. Die betrachtenden Wissenschaften sind die höchste Gattung unter allen Wissenschaften, und unter ihnen wieder die zuletzt genannte; denn sie handelt von dem Ehrwürdigsten unter allem Seienden, höher und niedriger aber steht eine jede Wissenschaft nach Maſsgabe des ihr eigenthümlichen Gegenstandes des Wissens. 1064b

Man könnte in Zweifel sein, ob man die Wissenschaft vom Seienden, insofern es ist, als allgemein zu setzen hat oder nicht. Von den mathematischen Wissenschaften nämlich handelt jede einzelne über eine bestimmt abgegränzte Gattung, die allgemeine Mathematik aber ist allen Gattungen gemeinsam. Angenommen nun, die physischen Wesenheiten seien die ersten unter allem Seienden, so würde auch die Physik die erste unter den Wissenschaften sein; giebt es dagegen noch eine andere Natur und Wesenheit, die trennbar und unbeweglich ist, so muss auch die Wissenschaft derselben von der Physik verschieden sein und früher sein als dieselbe und muss allgemein sein, darum weil sie die frühere ist.

Capitel VIII.

Da das Seiende schlechthin gebraucht verschiedene Bedeutungen hat, unter denen eine das accidentelle Sein ist, so wollen wir zuerst das in diesem Sinne Seiende in Erwägung ziehen. Dass nun keine unter den überlieferten Wissenschaften vom Accidentellen handelt, ist offenbar; denn die Baukunst fragt nicht nach dem, was für die zukünftigen Bewohner des Hauses ein Accidens sein wird, z. B. ob sie es in Trauer oder in Freude bewohnen werden; ebensowenig fragt die Kunst des Webers, Schusters oder Kochs danach. Jede von diesen Wissenschaften ist vielmehr auf das ihr Eigenthümliche, d. h. auf den ihr angehörigen Zweck gerichtet. Auch danach[1]), dass der Gebildete, wenn er sprachkundig geworden ist, beides zugleich sein muss, während er es früher nicht war (was aber nicht immer seiend ist, das wurde einmal, also wurde er zugleich gebildet und sprachkundig), hiernach fragt keine der Wissenschaften, die man allgemein als Wissenschaften anerkennt, sondern nur die Sophistik; denn diese allein beschäftigt sich mit dem Accidentellen; daher hatte Platon nicht unrecht, wenn er behauptete, die Sophistik beschäftige sich mit dem Nicht-seienden.

Dass aber von dem Accidentellen eine Wissenschaft auch nicht einmal möglich ist, das wird sich zeigen, wenn wir versuchen zu sehen, was eigentlich das Accidens ist. Wir sagen von Allem entweder, es sei immer und mit Nothwendigkeit (ich meine nicht die gewaltsame Nothwendigkeit, sondern diejenige, welche wir in den Beweisen haben), oder, es sei meistentheils, oder aber, es sei weder immer noch meistentheils, sondern nur, wie es sich eben trifft. In den Hundstagen z. B. kann wohl Kälte vorkommen, aber dies findet weder immer und mit Nothwendigkeit, noch in 1065a der Regel statt, sondern es kann sich einmal so treffen. Es bezeichnet also das Sich-treffende, das Accidens, dasjenige, was zwar geschieht, aber nicht immer noch mit Nothwendigkeit noch auch meistentheils. Hiermit ist erklärt, was das Accidens ist; es leuchtet aber ein, warum es von einem solchen Gegenstande keine

[1]) Die von Alexander nicht besprochenen Worte „dass der Gebildete auch sprachkundig und" (μουσικὸν καὶ γραμματικὸν οὐδὲ) hält B. für entbehrlich (wenn man nicht vor μουσικὸν ein εἰ einsetzen will); vgl. Komm. S. 464.



Wissenschaft geben kann; denn jede Wissenschaft ist auf das gerichtet, was immer oder meistentheils ist, das Accidentelle aber findet sich in keinem dieser beiden Gebiete.

Ferner erhellt, dass die Ursachen und Prinzipien des Accidentellen nicht so beschaffen sind wie die des an sich Seienden; denn sonst müsste Alles mit Nothwendigkeit sein. Denn wenn dieses ist, sofern dies zweite ist, dies zweite, sofern dies dritte, und dieses nicht zufällig, sondern mit Nothwendigkeit statt findet, so muss auch Alles mit Nothwendigkeit statt finden, dessen Ursache dies dritte ist, bis zur letzten Wirkung hin; diese fand aber in accidenteller Weise statt. Es müsste also hiernach Alles mit Nothwendigkeit statt finden, und der Zufall und die Möglichkeit des Werdens und Nichtwerdens müsste aus dem Gebiete des Werdens ganz hinweggenommen werden. — Auch wenn man die Ursache nicht als seiend, sondern als werdend voraussetzt, wird sich dieselbe Folgerung ergeben; Alles nämlich wird mit Nothwendigkeit geschehen. Denn die morgende Finsternis wird eintreten, sofern dies geschieht, dies, sofern ein zweites, das zweite, sofern ein anderes geschieht; auf diese Weise wird man von der begränzten Zeit zwischen heut und morgen immer einen Zeittheil hinwegnehmend endlich bis zu dem gegenwärtig existirenden gelangen. Da nun dies ist, so muss mit Nothwendigkeit Alles nach ihm geschehen, so dass danach überhaupt Alles mit Nothwendigkeit würde.

Von dem, was wahrhaft und was[1]) accidentell seiend ist, beruht das eine in der Verbindung des Denkens und ist eine Affection desselben; darum werden nicht die Prinzipien des in diesem Sinne Seienden, sondern des außer dem Denken trennbar Seienden gesucht; das andere Seiende aber, das accidentelle, ist nicht nothwendig, sondern unbestimmt; darum sind seine Ursachen ohne Ordnung und Gränze.

Das Weswegen findet sich in dem, was durch Natur oder durch die Denkkraft entsteht. Zufall aber findet statt, wenn etwas hiervon in accidenteller Weise geschieht. Denn so wie von dem Seienden einiges an sich, anderes accidentell ist, so ist dies auch bei der Ursache der Fall. Der Zufall aber ist accidentelle Ursache in denjenigen zum Behufe eines Zweckes geschehenden

[1]) Für „und was nicht“ (καὶ μὴ) ist „und was“ (καὶ τὸ) gesetzt; vgl. Komm. S. 464.

Veränderungen, welche von dem Entschlusse abhängen. Darum hat der Zufall dieselben Objecte wie die denkende Ueberlegung; denn Entschluss findet ohne denkende Ueberlegung nicht statt. Die Ursachen aber, durch welche das Zufällige geschehen kann, sind unbestimmt; darum ist er für menschliche Ueberlegung unerkennbar und accidentelle Ursache, von nichts aber ist er Ursache schlechthin. Glücklich und unglücklich ist der Zufall, wenn der 1065b Erfolg desselben ein Gut oder ein Uebel ist; Glück und Unglück tritt ein, wenn dieser Erfolg grofs ist. Da nun aber nichts Accidentelles früher ist als das An-sich, so gilt dies auch von den Ursachen. Sollte also wirklich der Zufall und das Unwillkürliche Ursache des Himmels sein, so würden doch noch früher Vernunft und Natur eine Ursache sein[1]).

Capitel IX.

Einiges ist nur der Wirklichkeit, anderes dem Vermögen nach, anderes dem Vermögen und der wirklichen Thätigkeit nach ein Seiendes oder ein Quantum oder eine von den anderen Kategorien. Die Bewegung ist aber nicht neben und aufser den Dingen; denn Veränderung findet immer den Kategorien des Seienden gemäfs statt. Etwas Gemeinsames über diesen, was in keine Kategorie fiele, lässt sich nicht finden. Jedes kommt aber in zwiefachem Sinne allem zu, z. B. das bestimmte Etwas; theils nämlich ist es Gestalt desselben, theils Privation; ebenso ist in der Qualität einiges weifs, anderes schwarz, in der Quantität einiges vollkommen, anderes unvollkommen, in der Bewegung einiges oben, anderes unten, oder leicht und schwer. Es giebt also von der Bewegung und Veränderung soviel Arten, als vom Seienden. Indem nun in jeder Gattung des Seienden das Mögliche von dem Wirklichen geschieden ist, so nenne ich die wirkliche Thätigkeit des Möglichen, insofern es möglich ist, Bewegung. Dass diese Bestimmung wahr ist, erhellt aus folgendem. Wenn das Erbaubare, insofern wir es eben erbaubar nennen, der wirklichen Thätigkeit nach ist, so wird erbaut, und dies ist das Erbauen. Dasselbe gilt von dem Erlernen, Heilen, Wälzen, Gehen, Springen, Altern, Reifen. Das Bewegtwerden tritt dann ein, sobald diese Verwirk-

[1]) Vgl. zu diesem Absatze Phys. B 5. 6.

lichung statt findet, weder früher noch später. Die Wirklichkeit also des Möglichen, sobald in Wirklichkeit es selbst oder ein anderes, insofern es bewegbar ist, thätig ist, ist Bewegung. Das Insofern meine ich so. Das Erz ist dem Vermögen nach Bildsäule, aber doch ist die Wirklichkeit des Erzes, insofern es Erz ist, nicht Bewegung. Denn Erz-sein und dem Vermögen nach etwas sein ist nicht identisch; denn wäre es schlechthin dem Begriffe nach identisch, so würde die Wirklichkeit des Erzes Bewegung sein. Es ist aber nicht identisch, wie aus dem Gegentheile erhellt; denn gesund werden können und krank sein können ist nicht identisch (sonst wäre ja auch gesund sein und krank sein identisch), wohl aber ist das Substrat, welches sowohl gesund als krank ist, mag dies nun Flüssigkeit oder mag es Blut sein, identisch und eins. Da nun jenes nicht identisch ist, sowenig als Farbe und Sichtbares identisch ist, so ist die Wirklichkeit des Möglichen, insofern es möglich ist, Bewegung. Dass nämlich diese Wirklichkeit Bewegung ist, und dass das Bewegtwerden dann eintritt, wenn diese Wirklichkeit statt findet, und weder früher noch später, ist offenbar. Denn es ist möglich, dass dasselbe bald in wirklicher Thätigkeit sei, bald nicht, z. B. das Erbaubare, insofern es erbaubar ist, und die Wirklichkeit des Erbaubaren als Erbaubaren ist das Erbauen. Denn entweder ist das Erbauen die Wirklichkeit desselben[1]), oder das erbaute Haus. Aber sobald das Haus ist, ist das Erbaubare nicht mehr; erbaut aber wird das Erbaubare. Also muss das Erbauen die Wirklichkeit sein, das Erbauen aber ist eine Bewegung. Dasselbe gilt auch von den übrigen Beweguegen. Dass diese gegebenen Bestimmungen richtig sind, ergiebt sich aus dem, was andere über die Bewegung sagen, und aus der Schwierigkeit sie anders zu definiren. Denn man kann sie nicht in eine andere Gattung setzen. Das ersieht man daraus, wenn einige sie Anders-sein oder Ungleichheit oder Nichtseiendes nennen, von denen doch keines sich nothwendig zu bewegen braucht; ebenso wenig findet aber die Veränderung zu diesen oder aus diesen mehr statt als aus den Gegentheilen. Der Grund sie hierin zu setzen liegt darin, dass die Bewegung etwas unbestimmtes zu sein scheint, die Prinzipien der anderen Reihe

1066 a

---

[1]) „das Erbauen die Wirklichkeit desselben (τούτου)“ für „dieses (τοῦτο), das Erbauen, die Wirklichkeit“; vgl. Komm. S. 466.

aber wegen der in ihnen enthaltenen Privation unbestimmt sind; denn sie sind weder ein bestimmtes Etwas noch eine Qualität noch sonst eine der übrigen Kategorien. Dass aber die Bewegung für unbestimmt gilt, hat darin seinen Grund, dass man sie weder zu der Möglichkeit noch zu der Wirklichkeit des Seienden rechnen kann; denn weder was der Möglichkeit, noch was der Wirklichkeit nach ein Quantum ist, wird nothwendig bewegt, und die Bewegung scheint zwar eine wirkliche Thätigkeit zu sein, aber eine unvollendete; darum weil das Mögliche unvollendet ist, dessen Wirklichkeit sie ist. Darum ist es schwer zu finden, was die Bewegung ist; denn man müsste sie entweder zur Privation oder zur Möglichkeit oder zur Wirklichkeit an sich rechnen, aber keine dieser Annahmen zeigt sich als zulässig. Also bleibt nur das von uns ausgesprochene übrig, dass sie Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit sei, wie näher bestimmt, was zwar schwer zu fassen, aber doch möglich ist.

Offenbar ist die Bewegung in dem Bewegbaren; denn sie ist dessen Wirklichkeit und zwar durch das zum Bewegen fähige, und die Wirklichkeit des zum Bewegen fähigen ist keine andere. Denn die Bewegung muss die Wirklichkeit beider sein; denn zum Bewegen fähig ist etwas durch das Vermögen, bewegend durch die wirkliche Thätigkeit; aber zum Bewegen fähig ist es für das Bewegbare. Also ist auf gleiche Weise die wirkliche Thätigkeit beider Eine, wie derselbe Abstand von eins und zwei und von zwei zu eins, und wie das steile zugleich abschüssig ist, ohne dass das begriffliche Sein dasselbe wäre. Ebenso verhält es sich bei dem Bewegenden und dem Bewegten.

Capitel X.

Unter dem Unendlichen versteht man entweder das, was nicht durchgangen werden kann, weil es seinem Wesen nach zum Durchgehen nicht geeignet ist, in der Weise, wie man die Stimme unsichtbar nennt, oder das, was einen unvollendbaren oder kaum vollendbaren Durchgang hat, oder das, was kein Durchgehen zulässt oder keine Gränze hat, obgleich es seinem Wesen nach dazu 1066b geeignet ist; ferner kann etwas entweder in Beziehung auf das Hinzufügen oder in Beziehung auf das Hinwegnehmen oder in beiden Beziehungen unendlich sein. Dass es nun ein Unendliches

an sich, getrennt von den sinnlichen Dingen[1]) gäbe, ist unmöglich. Denn wenn es weder Gröfse noch Menge ist, sondern das Unendliche selbst[2]) Wesenheit und nicht Accidens ist, so müsste es untheilbar sein, weil das Theilbare Gröfse oder Menge ist. Ist es nun aber untheilbar, so ist es nicht unendlich, es wäre denn in dem Sinne, wie die Stimme unsichtbar ist. Aber so meint man es nicht, und in diesem Sinne suchen auch wir das Unendliche nicht, sondern als das, was zu durchgehen nicht möglich ist. Wie ist es ferner denkbar, dass etwas unendlich an sich sei, wenn es nicht auch die Zahl und die Gröfse ist, deren Affection das Unendliche ist? Ferner, wenn das Unendliche accidentell ist, so kann es nicht Element der seienden Dinge sein, insofern es unendlich ist, so wenig wie das Unsichtbare Element der Sprache, obgleich die Stimme unsichtbar ist. Dass aber nicht in Wirklichkeit das Unendliche sein kann, leuchtet ein, weil dann jeder davon genommene Theil unendlich sein müsste; denn das Unendlich-sein und das Unendliche ist identisch, sofern das Unendliche Wesenheit ist und nicht von einem Substrate ausgesagt wird. Also muss es entweder untheilbar sein, oder, wofern theilbar, in unendliches theilbar[3]). Dass aber dasselbe Unendliche wieder vieles Unendliche zu seinen Theilen habe, ist unmöglich, und doch müsste, wie der Luft Theil Luft, so des Unendlichen Unendliches sein, wenn es Wesenheit und Prinzip ist. Also ist es vielmehr untheilbar und untrennbar, doch das ist bei dem der Wirklichkeit nach Unendlichen unmöglich, weil es ein Quantum sein muss. Also ist es nur ein Accidens. Wenn aber dies der Fall ist, so ist nach den früheren Erörterungen unmöglich das Unendliche Prinzip, sondern dasjenige, dessen Accidens es ist, die Luft etwa oder das Gerade.

Die bisherige Untersuchung war allgemein; dass sich aber im Sinnlichen das Unendliche nicht findet, erhellt aus folgendem. Wenn der Begriff des Körpers das von Flächen begränzte ist, so kann kein Körper unendlich sein, weder ein sinnlich wahrnehmbarer noch ein denkbarer, und ebensowenig kann eine Zahl existiren als getrennt und unendlich; denn zählbar ist die Zahl

---

[1]) „von den sinnlichen Dingen“ (τῶν αἰσθητῶν) nach Phys. III 5 204a 8 statt „aber als sinnliches“ (αἰσθητὸν δ’).

[2]) αὐτὸ nach cod. E, vgl. Komm. S. 467.

[3]) εἰς ἄπειρα διαιρετόν nach E u. Phys. III 5. 204a 24.

oder das, was die Zahl enthält. — In der Weise der Physik ist dasselbe folgendermaſsen zu beweisen. Ein unendlicher Körper könnte weder zusammengesetzt noch einfach sein. Zusammengesetzt nicht, weil die Elemente der Zahl nach begränzt sind; es müssten nämlich die entgegengesetzten Elemente einander gleichkommen und nicht eines von ihnen unendlich sein; denn wenn des anderen Körpers Vermögen auch nur um das geringste[1]) nachsteht, so wird das Begränzte durch das Unbegränzte untergehen. Dass aber ein jedes Element unendlich sei, ist unmöglich; denn Körper ist das nach allen Dimensionen ausgedehnte, unendlich das unendlich ausgedehnte, also ein unendlicher Körper müsste nach allen Dimensionen unendlich sein. Ebensowenig kann aber der unendliche Körper ein einiger und einfacher sein, weder nach den Lehren einiger als etwas neben den Elementen, woraus sie diese entstehen lassen (denn ein solcher Körper neben den Elementen existirt nicht; denn woraus jedes entsteht, dahin löst es 1067a sich auch wieder auf, aber es zeigt sich ja dies nicht neben den einfachen Körpern), noch als Feuer oder irgend ein anderes der Elemente. Denn abgesehen davon, dass eines unter ihnen unendlich wäre, ist es unmöglich, auch die Begränztheit vorausgesetzt, dass das gesammte All eines derselben sei oder werde, wie Herakleitos sagt, dass Alles einst Feuer werde. Ebenso verhält es sich mit dem Eins, welches einige Physiker zu einem Elemente machen; denn alles verwandelt sich aus dem Entgegengesetzten, z. B. aus Warmem in Kaltes.

Ferner, der sinnliche Körper ist irgendwo, und identisch ist der Raum des Ganzen und eines Theiles, z. B. der ganzen Erde und einer einzelnen Scholle[2]). Ist nun das Ganze gleichartig, so wird es entweder unbewegt sein oder immer bewegt werden. Das ist aber unmöglich. Denn warum sollte es vielmehr unten als oben oder irgendwo sein? Z. B. es sei eine Scholle, wo soll diese sich bewegen oder wo soll sie bleiben, da der Raum des ihr gleichartigen[3]) Körpers unendlich ist? Also wird sie den ganzen Raum einnehmen. Und wie das? Wie ist also ihr Bleiben und wie ihre Bewegung? Oder wird sie überall bleiben? Dann würde sie sich

[1]) „um das geringste“ (ὁποσφοῦν) nach Phys. III 5. 204 b 15.

[2]) „und — Scholle“ (καὶ βώλου μιᾶς) nach Phys. III 5. 205 a 12 eingeschoben.

[3]) „des ihr gleichartigen“ (τοῦ συγγενοῦς αὐτῇ) nach Phys. III 5. 205 a 16.

also nicht bewegen. Oder wird sie sich überall bewegen? Dann würde sie also nicht stehen bleiben. Ist aber das Ganze ungleichartig, so sind auch die Räume ungleichartig, und erstens ist dann der Körper des Ganzen nicht Eins aufser durch Berührung, dann werden diese der Art nach entweder begränzt oder unbegränzt sein. Dass sie begränzt sein sollten, ist nicht möglich, denn dann müssten von ihnen, wenn das Ganze unbegränzt sein soll, einige unbegränzt sein, andere nicht, z. B. Feuer oder Wasser; dergleichen würde aber Vernichtung für das Entgegengesetzte sein. Sind sie aber unendlich und einfach, so werden auch die Räume unendlich sein und die Elemente unendlich; ist dies aber unmöglich, und sind die Räume begränzt, so muss auch das Ganze nothwendig begränzt sein. Ueberhaupt ist es aber unmöglich, dass ein unendlicher Körper und Raum für die Körper sei, wenn jeder sinnlich wahrnehmbare Körper entweder Schwere oder Leichtigkeit hat. Denn er müsste sich demnach entweder nach der Mitte oder aufwärts bewegen, unmöglich aber kann das Unendliche, mag man das Ganze nehmen oder die Hälfte, irgend eine von diesen Bewegungen erleiden. Denn wie will man das Unendliche theilen, oder wie soll es in dem Unendlichen ein Unten und ein Oben, ein Aeufserstes und ein Mittleres geben? Ferner ist jeder sinnliche Körper im Raume, des Raumes Arten sind sechs, in dem unendlichen Körper aber können diese unmöglich statt finden. Ueberhaupt, wenn es unmöglich ist, dass der Raum unendlich sei, so ist es auch für den Körper unmöglich; denn was im Raume ist, das ist irgendwo; dies Irgendwo bezeichnet ein oben oder unten oder irgend eine der übrigen Bestimmungen, jede derselben aber ist eine Gränze.

Das Unendliche ist nicht dasselbe bei der Gröfse und der Bewegung und der Zeit, als sei es eine einige Wesenheit, sondern das Spätere wird als unendlich bezeichnet mit Beziehung auf das Frühere, z. B. die Bewegung mit Beziehung auf die Gröfse, zu welcher die Bewegung oder Veränderung oder Vergröfserung geht, die Zeit aber um der Bewegung willen.

Capitel XI.

Was sich verändert, das verändert sich theils in accidentellem Sinne, wie z. B. das Gebildete geht; theils schreiben wir einem Dinge schlechthin Veränderung zu, weil sich etwas an ihm ver- 1067 b

ändert, wie z. B. bei allem, was sich seinen Theilen nach verändert; denn der Körper wird gesund, weil das Auge gesund wird. Es giebt aber auch etwas, das an sich zuerst bewegt wird, und dies ist das an sich Bewegbare. Ebenso verhält es sich[1]) auch bei dem Bewegenden; einiges nämlich bewegt in accidentellem Sinne, anders dem Theile nach, anderes an sich. Es giebt ein erstes Bewegendes, es giebt auch Etwas, das bewegt wird, ferner das, worin es bewegt wird, die Zeit[2]), und woraus und wozu. Die Formen aber und die Affectionen und der Ort, wohin das bewegt wird, was bewegt wird, sind unbeweglich, z. B. Wissenschaft und Wärme; nicht die Wärme ist Bewegung, sondern die Erwärmung. Die nicht-accidentelle Veränderung findet nicht bei allen Dingen statt, sondern bei den conträr entgegengesetzten und den mittleren und beim contradictorischen Gegensatz, wovon man sich durch Induction überzeugt.

Was sich verändert, das verändert sich entweder aus einem Substrate in ein Substrat oder aus einem Nicht-Substrate in ein Nicht-Substrat oder aus einem Substrate in ein Nicht-Substrat oder aus einem Nicht-Substrate in ein Substrat. Unter Substrat verstehe ich dasjenige, was durch eine Bejahung bezeichnet wird. Es muss also nothwendig drei Arten der Veränderung geben; denn die eine Art, aus einem Nicht-Substrat in ein Nicht-Substrat, findet gar nicht statt, weil kein Gegensatz vorhanden ist[3]), weder ein conträrer noch ein contradictorischer. Die Veränderung nun aus einem Nicht-Substrate in ein Substrat nach einem contradictorischen Gegensatze ist das Entstehen, und zwar, wo sie schlechthin statt findet, Entstehen schlechthin, wo sie Veränderung von etwas bestimmtem ist, bestimmtes Entstehen; die Veränderung dagegen aus einem Substrate in ein Nicht-Substrat ist das Vergehen, und zwar, wo sie schlechthin statt findet, Vergehen schlechthin, wo sie Veränderung von etwas bestimmtem ist, bestimmtes Vergehen. Wenn nun das Nichtseiende in mehreren Bedeutungen gebraucht wird, und weder dasjenige, welches sich auf Verbindung und Trennung bezieht, sich verändern kann, noch das dem Ver-

---

[1]) τι ausgelassen nach Phys. V 1. 224a 31.

[2]) „die Zeit“ (ὁ χρόνος) nach Phys. V 1. 224a 35.

[3]) Umstellung nach Phys. V 1. 225a 11.

mögen nach vorhandene, welches dem schlechthin Seienden entgegengesetzt ist (das Nichtweiſse oder Nichtgute kann sich nämlich dennoch möglicherweise in accidentellem Sinne bewegen, indem das Nichtweiſse z. B. ein Mensch sein könnte; was aber schlechthin nicht ein bestimmtes Ding ist, kann sich auf keine Weise bewegen, weil es unmöglich ist, dass das Nichtseiende sich bewege), ist dies der Fall, so kann auch das Entstehen keine Bewegung sein; denn das Nichtseiende entsteht ja doch. Denn wenn auch das Entstehen bei ihm nur in accidentellem Sinne statt findet, so ist es doch wahr zu sagen, dass bei dem schlechthin Entstehenden das Nichtseiende vorhanden ist. Ebensowenig kann das Entstehen Ruhe sein. Zu diesen Schwierigkeiten kommt noch hinzu, dass, während alles Bewegte im Raume ist, das Nichtseiende nicht im Raume ist, weil es sonst irgendwo sein müsste. Ebensowenig ist ferner das Vergehen Bewegung. Denn das Gegentheil von Bewegung ist entweder Bewegung oder Ruhe, das Gegentheil des Vergehens aber ist das Entstehen. Da nun jede Be- 1068a wegung eine Art von Veränderung ist, die Veränderung aber die drei angegebenen Arten hat, und da ferner unter diesen die beiden Veränderungen in das contradictorische Gegentheil, das Entstehen und Vergehen, keine Arten der Bewegung sind, so muss nothwendig nur die Veränderung aus einem Substrate in ein Substrat Bewegung sein. Die Substrate sind entweder conträr oder liegen inmitten zwischen dem Conträren; denn es mag vorausgesetzt werden, dass auch die Privation etwas Conträres ist, wie sie ja auch durch Bejahung bezeichnet wird, z. B. das Nackte, das Stumme, das Schwarze.

Capitel XII.

Wenn nun die Kategorien geschieden sind in Wesenheit, Qualität, Ort, Thun und Leiden, Relation, Quantität, so muss es nothwendig drei Arten der Bewegung geben: Bewegung der Qualität, der Quantität, des Ortes. Der Wesenheit nach kann es keine Bewegung geben, weil der Wesenheit nichts entgegengesetzt ist. Ebensowenig kann eine Bewegung der Relation statt finden; denn es ist möglich, dass während das eine Glied der Relation sich

verändere[1]), man das andere mit Wahrheit aussagen kann, indem es sich nicht verändert; die Bewegung des Relativen würde also nur eine accidentelle sein. Ebensowenig findet eine Bewegung des Thuenden und Leidenden oder des Bewegenden und Bewegten statt, weil überhaupt nicht eine Bewegung der Bewegung oder ein Entstehen des Entstehens oder überhaupt eine Veränderung der Veränderung möglich ist. In zwiefachem Sinne nämlich kann man von einer Bewegung der Bewegung sprechen. Entweder soll die Bewegung Substrat sein, z. B. der Mensch wird bewegt, weil er sich aus weifs in schwarz verändert, und so soll auch die Bewegung warm oder kalt werden, den Ort verändern oder sich vermehren. Das ist aber unmöglich, weil die Bewegung nicht ein Substrat ist. Oder Bewegung der Bewegung soll dadurch statt finden, dass ein davon verschiedenes Substrat aus einer Veränderung sich in eine andere Form verändert, wie z. B. der Mensch aus Krankheit in Gesundheit. Aber auch dies ist nicht möglich aufser in accidentellem Sinne. Denn jede Bewegung ist Veränderung aus Einem in ein Anderes (dasselbe gilt auch vom Entstehen und Vergehen, nur dass die Uebergänge in das so oder so entgegengesetzte nicht Arten der Veränderung sind[2]), also verändert sich etwas zugleich aus Gesundheit in Krankheit und aus eben dieser Veränderung in eine andere (offenbar, wenn etwas bereits erkrankt ist, so würde es sich schon in irgend einen Zustand verändert haben; denn es kann ja auch Stillstand eintreten), und zwar jedesmal nicht in irgend eine beliebige, und jene würde eine Veränderung aus etwas in etwas sein. Also müsste es die entgegengesetzte Veränderung sein, nämlich die Genesung. Vielmehr findet nur in accidentellem Sinne eine Veränderung der Veränderung statt, wie etwas z. B. aus Erinnerung in Vergessenheit übergeht, insofern dasjenige, an welchem jenes sich findet, bald zur Wissenschaft sich verändert, bald zur Gesundheit.

Ferner würde sich ein Fortschritt ins unendliche ergeben, wenn es eine Veränderung der Veränderung und ein Entstehen des Entstehens geben soll. Nothwendig muss also auch das frühere Entstehen entstehen, sofern das spätere entsteht. Z. B. wenn die 1068 b Entstehung an sich einmal entstand, so entstand auch das schlecht-

[1]) μὴ ausgelassen nach Phys. V 2. 225b 12; vgl. übrigens Komm. S. 468.
[2]) „nicht Arten der Veränderung" (οὐ κινήσεις) nach cod. E.



hin Entstehende, also war das Entstehende noch nicht schlechthin, sondern es war ein entstehendes Entstehendes[1]). Und wenn nun auch dies wieder einmal entstand, so war es damals noch nicht als Entstehendes. Da sich nun in dem Unendlichen nichts erstes findet, so würde auch hier das Erste nicht sein, also auch das Folgende nicht. Es könnte sich also nichts bewegen noch verändern.

Ferner, bei demselben findet die entgegengesetzte Bewegung statt und der Stillstand und Werden und Vergehen; also sobald das Werdende Werdendes geworden ist, dann vergeht es, weder sogleich beim Entstehen noch später, denn das Vergehende muss sein.

Ferner, dem Entstehenden und sich Verändernden muss ein Stoff zum Grunde liegen. Welches sollte dieser sein? Was ist es, das in derselben Weise Werden oder Veränderung würde, wie das der Qualitätsveränderung unterworfene Körper oder Seele ist? Ferner was ist es, dem sie sich zu bewegen? Denn Bewegung muss Bewegung sein aus diesem bestimmten Etwas in dies bestimmte Etwas, nicht bloſse Bewegung. Wie soll dies nun möglich sein? Es kann ja doch nicht ein Lernen des Lernens, also auch nicht ein Werden des Werdens geben.

Da also weder bei der Wesenheit noch bei der Relation noch bei dem Thun und Leiden Veränderung statt findet, so bleibt nur übrig, dass es Veränderung giebt der Qualität, der Quantität und des Ortes; denn bei jedem von diesen ist ein Gegensatz vorhanden. Unter Qualität aber meine ich nicht die der Wesenheit angehörige (denn auch der Artunterschied ist ja eine Qualität), sondern die Affectionsqualität, vermöge deren man von etwas sagt, dass es eine Affection erfahre oder nicht erfahre.

Unbeweglich heiſst einmal dasjenige, was überhaupt nicht bewegt werden kann, dann dasjenige, was sich in langer Zeit nur mit Mühe bewegt oder schwer anfängt, dann dasjenige, was, seinem Wesen nach fähig bewegt zu werden, nicht bewegt wird, und zwar dann und da und so, wann und wo und wie es bewegt zu werden fähig ist. Dieser Art des Unbeweglichen allein schreibe ich Ruhe zu; denn Ruhe ist der conträre Gegensatz von Bewegung, also eine Privation an dem der Bewegung fähigen.

---

[1]) ἀλλά τι γιγνόμενον γιγνόμενον liest B. und erläutert diese Lesart im Komm. S. 468.

Zusammen dem Raume nach ist dasjenige, was in demselben ersten Raume, getrennt, was in einem andern Raume ist. Berührung schreibt man den Dingen zu, deren Enden zusammen sind. Mittleres heifst dasjenige, in welches das sich Verändernde früher übergeht als in das Aeufserste, wenn es sich naturgemäfs continuirlich verändert. Dem Orte nach entgegengesetzt heifst dasjenige, was in gerader Linie am weitesten entfernt ist. Nächstfolgend heifst dasjenige, was nach dem Anfange ist, dann, wenn zwischen ihm, wie es der Stellung oder der Art nach oder sonstwie bestimmt ist, und dem, welchem es zunächst folgt, nichts derselben Art in der Mitte ist; so sind Linien nächstfolgendes für eine Linie, Einheiten für eine Einheit, ein Haus für ein anderes Haus. Dabei ist es ganz wohl zulässig, dass etwas anderes in der Mitte sei; denn das Nächstfolgende ist dies für etwas bestimmtes und ist ein Späteres. Denn das Eins ist nicht nächst-
1069 a folgendes für die zwei, und der Neumond nicht für das zweite Viertel. Angränzend heifst das Nächstfolgende, wenn es berührt. Da nun jede Veränderung unter Entgegengesetztem statt findet, entgegengesetzt aber theils das Conträre, theils das Contradictorische ist, der contradictorische Gegensatz aber nichts Mittleres hat, so findet offenbar das Mittlere statt bei dem Conträren. Stetig ist das Angränzende und Berührende. Ich spreche nämlich von stetig, wenn zwei Dinge eine und dieselbe Gränze haben, mit der sie sich berühren und zusammenhängen; also kann Stetigkeit nur da vorkommen, wo aus mehreren durch Berührung eine Einheit entstehen kann. Offenbar ist der Begriff des Nächstfolgenden mit der erste; denn das Nächstfolgende berührt darum noch nicht, das Berührende dagegen muss nächstfolgend sein, und wenn etwas stetig ist, muss Berührung statt finden, aber nicht umgekehrt, wenn Berührung, auch schon Stetigkeit. Wobei keine Berührung statt hat, da findet sich auch kein Zusammenwachsen. Also ist Punct und Einheit nicht identisch; denn für jene findet Berührung statt, für diese nicht, sondern nur unmittelbare Aufeinanderfolge; auch giebt es bei den einen ein Mittleres, bei den anderen nicht.

ZWÖLFTES BUCH (Λ).

Capitel I.

Die Wesenheit ist der Gegenstand unserer Betrachtung; denn der Wesenheiten Prinzipien und Ursachen werden gesucht. Denn wenn man das All als ein Ganzes ansieht, so ist die Wesenheit sein erster Theil, und wenn man es als eine Reihe betrachtet, so ist auch in diesem Falle die Wesenheit das Erste, darauf folgt das Qualitative, dann das Quantitative. Auch ist ja das übrige nicht einmal eigentlich Seiendes schlechthin, sondern Qualität und Bewegung und nur in dem Sinne seiend, wie auch das Nicht-weiſse und das Nicht-gerade[1]); denn wir schreiben ja doch auch diesem Sein zu, z. B. es ist nicht weiſs. Ferner ist nichts von dem übrigen selbständig abtrennbar. Auch legen die alten Denker durch die That Zeugnis dafür ab; denn sie suchten der Wesenheit Prinzipien und Elemente und Ursachen. Die jetzigen Philosophen nun setzen mehr das Allgemeine als Wesenheit; denn die Geschlechter sind etwas Allgemeines, und diese stellen sie darum mehr als Prinzip und Wesenheit auf, weil sie ihre Untersuchung in allgemeinen Begriffen führen; die alten Denker aber setzten das Einzelne als Wesenheit, z. B. Feuer und Erde, aber nicht das Allgemeine, Körper.

---

[1]) Im Komm. S. 470 bevorzugt B. die Lesart Alexanders „auch ist ja dieses, wie z. B. Qualität und Bewegung, nicht einmal eigentlich Seiendes schlechthin, oder auch das Nicht-weiſse und das Nicht-gerade“ (ἅμα δ' οὐδ' ὄντα ὡς εἰπεῖν ἁπλῶς ταῦτα, οἷον ποιότητες καὶ κινήσεις, ἢ καὶ τὸ οὐ λευκὸν καὶ οὐκ εὐθύ).

Der Wesenheiten sind drei; erstens die sinnlich wahrnehmbare, welche alle anerkennen, und diese theils ewig, theils vergänglich, wie z. B. die Pflanzen und die Thiere; von ihr müssen die Elemente gefunden werden, mag es nun eines oder mögen deren mehrere sein[1]. Zweitens die unbewegliche; dieser schreiben einige selbständige Existenz zu, und theils scheiden sie dieselben in zwei Gebiete, theils setzen sie die Ideen und die mathematischen Dinge als Eine Wesenheit, theils nehmen sie auch unter diesen nur die mathematischen Dinge als unbewegliche Wesenheiten an. Jene 1069b Wesenheiten gehören der Physik an, denn sie sind der Bewegung unterworfen, diese aber einer andern Wissenschaft, da sie ja mit jenen kein gemeinsames Prinzip hat.

Die sinnliche Wesenheit ist veränderlich. Wenn nun die Veränderung von dem Entgegengesetzten oder dem Mittleren ausgeht, aber nicht von jedem Entgegengesetzten (denn auch die Stimme ist etwas nicht weifses), sondern von Conträrem: so muss nothwendig etwas zu Grunde liegen, was in den Gegensatz übergeht, da das Conträre selbst nicht übergeht.

Capitel II.

Ferner, bei der Veränderung beharrt etwas, das Conträre aber beharrt nicht. Also giebt es noch ein Drittes aufser dem Conträren, die Materie. Wenn nun die Veränderung vier Arten hat, Veränderung des Was, der Qualität, der Quantität und des Ortes, und die Veränderung des Was absolutes Entstehn und Vergehn, die der Quantität Vermehrung und Verminderung, die der Affection Umwandlung, die Ortsveränderung Bewegung ist: so würde demnach die Veränderung bei jeder Art ein Uebergang in den jedesmaligen Gegensatz sein. Nothwendig muss sich nun der Stoff verändern, indem er zu beiden Gegensätzen das Vermögen hat. Indem aber das Seiende zweierlei ist, so geht Alles aus dem, was nur dem Vermögen nach ist, in das der Wirklichkeit nach Seiende über, z. B. aus dem Weifsen dem Vermögen nach in das Weifse der Wirklichkeit nach. In gleicher Weise verhält es sich bei der

---

[1] So nach der von Zeller im Archiv f. Gesch. d. Phil. II 263 bevorzugten der beiden Lesarten des ächten Alexander, welcher B. im Komm. S. 471 bereits sehr nahe gekommen war.

Vermehrung und Verminderung. Also kann nicht nur aus Nichtseiendem in accidentellem Sinne etwas werden, sondern alles wird auch aus Seiendem, nämlich aus solchem, was der Möglichkeit nach ist, der Wirklichkeit nach aber nicht ist. Und dies ist gemeint mit jenem Eins des Anaxagoras (denn besser wird es so ausgedrückt, als „es war alles beisammen“) und mit der Mischung des Empedokles und Anaximander, und mit dem Ausspruche des Demokritos „alles war zusammen“, nämlich der Möglichkeit, aber nicht der Wirklichkeit nach. Sie näherten sich also dem Begriffe des Stoffes. — Alles aber hat einen Stoff, was sich verändert, nur verschiedenes einen verschiedenen[1]); auch die ewigen Wesenheiten, welche nicht dem Entstehen, wohl aber der Bewegung unterworfen sind, haben einen Stoff, nur nicht für Entstehung, sondern nur für Bewegung. — Man könnte aber fragen, aus was für einem Nichtseienden die Entstehung hervorgeht, da das Nicht-seiende in drei verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird. Offenbar aus dem, was nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach ist, aber dennoch nicht aus dem ersten besten, sondern verschiedenes aus verschiedenem. Und es reicht nicht hin zu sagen „alle Dinge waren beisammen“; denn sie unterscheiden sich dem Stoffe nach; weshalb wären es denn sonst unendlich viele und nicht bloſs eins? Denn der bildende Geist ist nur einer; wäre daher auch der Stoff ein einiger, so würde das in Wirklichkeit, was[2]) der Stoff der Möglichkeit nach war. — Drei sind also der Ursachen und drei Prinzipien: zwei bildet der Gegensatz, dessen eines Glied der Begriff und die Form, das andere die Formberaubung ist, das dritte ist der Stoff.

Capitel III.

Ferner, weder die Materie entsteht noch die Form, ich meine nämlich die letzte Materie und die letzte Form. Denn bei jeder Veränderung verändert sich etwas und durch etwas und in etwas. 1070 a Dasjenige, wodurch es sich verändert, ist das erste bewegende; das, was sich verändert, ist der Stoff; das, worin es sich verändert, ist die Form. Man müsste also ins unendliche fortschreiten, wenn nicht

[1]) ⟨ἕτερα⟩ ἑτέραν, vgl. Komm. S. 473.

[2]) „was“ (ὃ) statt „wovon“ (οὗ); vgl. Komm. S. 474.

nur das Erz rund würde, sondern auch das Runde und das Erz würde; also muss nothwendig einmal ein Stillstand eintreten.

Ferner, jede Wesenheit wird aus einer wesensgleichen. (Es sind nämlich sowohl die natürlichen Dinge Wesenheiten als auch die übrigen.) Entweder nämlich entsteht sie durch Kunst oder durch Natur oder durch Zufall oder von Ungefähr. Die Kunst nun ist ein in einem Andern befindliches Prinzip, die Natur Prinzip in dem Dinge selbst; denn der Mensch erzeugt wieder einen Menschen. Die übrigen Ursachen aber, Zufall nämlich und Ungefähr, sind Privationen dieser.

Der Wesenheiten aber sind drei: erstens der Stoff, welcher dem Scheine nach ein bestimmtes etwas ist (denn was nur in äuſserer Berührung, nicht durch Zusammenwachsen zusammenhängt, ist Stoff und Substrat); zweitens die Wesenheit, das bestimmte Etwas, die bestimmte Eigenschaft, in welche etwas eingeht; drittens die daraus hervorgehende einzelne Wesenheit, z. B. Sokrates, Kallias. Bei manchen Dingen nun existirt das bestimmte Etwas nicht selbständig auſser der concreten Wesenheit, z. B. die Form des Hauses, wenn man nicht die Kunst als Form des Hauses bezeichnet. Auch findet bei diesen nicht Entstehen und Vergehen statt, sondern in anderer Weise kommt dem stofflichen Hause und der Gesundheit und allem durch Kunst entstehenden Sein und Nicht-sein zu. Wenn eine solche selbständige Existenz überhaupt statt findet, so ist es bei den natürlichen Dingen der Fall. Daher hatte Platon[1]) nicht unrecht, wenn er nur für die natürlichen Dinge Ideen setzte, sofern es überhaupt Ideen giebt, die von diesen Dingen, wie Feuer, Fleisch, Kopf, verschieden sind; denn dies Alles ist Stoff, und der Wesenheit im strengsten Sinne des Wortes gehört der letzte Stoff an.

Dasjenige nun, was als bewegend Ursache ist, geht der Existenz nach voraus, dasjenige aber, was als Formbegriff Ursache ist, existirt zugleich. Denn dann, wenn der Mensch gesund ist, ist auch die Gesundheit vorhanden, und die Gestalt der ehernen Kugel und die eherne Kugel selbst existiren zugleich. Ob die Formbestimmung auch nachher noch verbleibt, das ist zu untersuchen. In manchen Fällen steht dem nichts im Wege; die Seele

[1]) Alexander las hier nach Averroes „hatten die Vertreter der Ideenlehre“ (ἔφασαν οἱ τιθέμενοι τὰ εἴδη) für „hatte Platon“ (ὁ Πλάτων ἔφη). Vgl. Freudenthal, Abh. d. Berl. Ak. 1884.



z. B. ist vielleicht von dieser Beschaffenheit, nicht die gesammte, sondern der Geist; denn dass die ganze Seele verbleibe, ist wohl unmöglich.

Offenbar ist also nur, dass man deshalb nicht der Annahme der Ideen bedarf; denn der Mensch erzeugt den Menschen, der einzelne den einzelnen. In ähnlicher Weise verhält es sich bei den Künsten; denn die Heilkunst ist der Begriff der Gesundheit.

Capitel IV.

Die Ursachen und die Prinzipien sind in dem einen Sinne bei verschiedenen verschieden, in anderem Sinne dagegen, wenn man nämlich im allgemeinen und der Analogie nach von ihnen spricht, bei allen dieselben. Man könnte nämlich im Zweifel sein, ob die Prinzipien und die Elemente für die Wesenheiten und für das Relative dieselben sind oder nicht, und in ähnlicher Weise bei jeder der übrigen Kategorien. Doch es würde auf Ungereimtheiten führen, wenn sie für alle dieselben sein sollten; denn dann würde das Relative und die Wesenheit aus demselben hervorgehn. Was sollte nun das sein, woraus beide hervorgingen? Denn 1070 b außser der Wesenheit und den anderen Kategorien giebt es keine allgemeinen Gattungsbegriffe. Das Element aber geht dem voraus, dessen Element es ist. Nun ist aber weder die Wesenheit Element des Relativen, noch dieses Element der Wesenheit. — Ferner, wie ist es möglich, dass alles dieselben Elemente habe? Denn keines der Elemente kann mit dem aus den Elementen zusammengesetzten identisch sein; z. B. mit ba ist weder b noch a identisch. Also giebt es auch von den bloſs denkbaren Dingen kein Element, wie z. B. das Eins oder das Seiende; denn dies kommt ja auch jedem von dem Zusammengesetzten zu. Also ist keines von den Elementen Wesenheit oder Relatives; es müsste es aber doch nothwendig sein, sollte alles aus denselben Elementen hervorgehn. Also hat nicht alles dieselben Elemente.

Oder vielmehr, wie gesagt, in gewissem Sinne hat alles dieselben Elemente, in gewissem Sinne nicht; z. B. bei den sinnlich wahrnehmbaren Körpern ist etwa Element als Formbestimmung das Warme und in anderer Weise das Kalte, die Formberaubung, als Stoff aber dasjenige, was als erstes an sich selbst das Vermögen hierzu hat; Wesenheiten aber sind sowohl diese, als auch

was aus ihnen hervorgeht und wovon dies die Prinzipien sind, oder was noch sonst aus Warmem und Kaltem als ein Eines hervorgeht, z. B. Fleisch oder Knochen; denn das Gewordene muss ja von ihnen verschieden sein. Bei diesen also sind die genannten Elemente und Prinzipien, bei anderen andere. In diesem Sinne nun haben nicht alle Dinge dieselben Elemente, wohl aber der Analogie nach, wie wenn man sagte, es gebe überhaupt drei Prinzipien: die Form, die Formberaubung und den Stoff. Jedes von diesen Prinzipien ist aber für jedes besondere Gebiet der Dinge ein anderes, z. B. bei der Farbe weifs, schwarz, Fläche, Licht, Finsternis, Luft; hieraus entsteht Tag und Nacht.

Da nun aber nicht nur das in einem Dinge Enthaltene Ursache ist, sondern auch von dem äufseren etwas, wie das Bewegende, so ist offenbar Prinzip und Element verschieden. Ursache aber ist beides. [Und in diese wird das Prinzip getheilt][1]). Was aber Ursache ist als bewegend oder zur Ruhe bringend, ist ein Prinzip und eine Wesenheit. Elemente also giebt es der Analogie nach drei, Ursachen und Prinzipien aber vier. In verschiedenem aber ist auch die Ursache eine verschiedene, und auch die erste bewegende Ursache ist für anderes eine andere. Z. B. Gesundheit, Krankheit, Körper: die bewegende Ursache ist die Heilkunst. Form, bestimmte Formlosigkeit, Ziegelei: die bewegende Ursache ist die Baukunst. In diese Verschiedenheiten also trennt sich das Prinzip[2]).

Da nun aber die bewegende Ursache bei den natürlichen Dingen für den Menschen[3]) z. B. der Mensch ist, in den vom Gedanken ausgehenden aber die Formbestimmung oder deren Gegentheil, so würden in gewisser Weise nur drei Ursachen sein, in anderer vier. Denn die Heilkunst ist gewissermafsen Gesundheit, und die Baukunst die Formbestimmung des Hauses, und der Mensch erzeugt den Menschen. — Aufserdem besteht das daneben, was als Erstes[4]) alles bewegt.

---

[1]) Im Komm. S. 482 hält B. die Worte καὶ εἰς ταῦτα διαιρεῖται ἡ ἀρχή an dieser Stelle für echt, dagegen weiter unten für fälschlich wiederholt.

[2]) S. Anm. 1.

[3]) ἀνθρώπῳ ἄνθρωπος nach Zeller; vgl. Komm. S. 482.

[4]) τὸ ὡς πρῶτον; vgl. Komm. S. 483.

Capitel V.

Indem Einiges selbständig abtrennbar ist, Anderes nicht, so ist jenes Wesenheit. Und deshalb ist dies auch Ursache von 1071a allen Dingen, weil ohne die Wesenheiten die Affectionen und die Bewegungen nicht existiren können. Dies würde nun vielleicht Seele und Körper, oder Geist, Begehrung und Körper sein.

Ferner sind auf eine andere Weise die Prinzipien der Analogie nach dieselben, nämlich als Wirklichkeit und Vermögen; aber auch diese finden sich verschieden und auf verschiedene Weise in Verschiedenem. In manchen Fällen ist dasselbe bald der Wirklichkeit, bald dem Vermögen nach, z. B. Wein oder Fleisch oder Mensch. Auch dies fällt unter die früher erwähnten Ursachen. Der Wirklichkeit nach ist nämlich die Form, sofern sie abtrennbar ist, und das aus beiden hervorgehende und die Formberaubung, z. B. Finsternis oder Krankes, dem Vermögen nach aber ist der Stoff; denn dieser ist dasjenige, das beides zu werden vermag. *In anderer Weise unterscheiden sich der Wirklichkeit und dem Vermögen nach diejenigen Dinge, welche nicht denselben Stoff haben, als[1]) diejenigen, welche nicht dieselbe Form haben, sondern eine andere. So sind des Menschen Ursache nicht nur die Elemente, Feuer und Erde, als Stoff, sondern auch die eigenthümliche Form und eine etwaige andere äufsere Ursache, z. B. der Vater, aufserdem die Sonne und die Ekliptik, und zwar letztere nicht als Stoff oder Form oder Beraubung oder Gleichartiges, sondern als Bewegendes.* Ferner muss man bemerken, dass man Einiges allgemein aussagen darf, Anderes nicht. Die ersten Prinzipien also von allen Dingen sind dasjenige, was der Wirklichkeit nach ein erstes, bestimmtes Etwas ist, und ein anderes, welches es dem Vermögen nach ist. Jenes nun also existirt nicht als Allgemeines[2]). Denn das Einzelne ist Prinzip des Einzelnen. Der Mensch im Allgemeinen ist zwar Prinzip des Menschen, aber es giebt keinen Menschen im Allgemeinen, sondern Peleus ist Prinzip des Achilleus,

---

[1]) „als“ (ἤ) eingeschoben mit Zeller.

[2]) „Jenes Allgemeine nun also existirt nicht“ steht im Manuskript der Uebersetzung, wird aber von Bonitz durch ein Fragezeichen als zweifelhaft bezeichnet. Die oben gegebene Uebertragung folgt mit Zeller der Handschrift A[b], welche den Artikel vor καθόλου nicht hat.

dein Prinzip ist dein Vater, und dieses bestimmte b Prinzip dieses bestimmten ba, im Allgemeinen aber ist b Prinzip des ba schlechthin. — Ferner muss man die Arten der Wesenheiten beachten[1]). Aber für Verschiedenes sind Ursachen und Elemente, wie gesagt, verschieden, und zwar sind sie nicht nur für das nicht in demselben Geschlecht enthaltene, z. B. Farben, Töne, Wesenheiten, Qualität, verschieden außer der Analogie nach, sondern verschieden auch für das in derselben Art enthaltene, nur dann nicht der Art nach verschieden, sondern nur insofern, als unter den Einzeldingen etwas Anderes dein Stoff und dein bewegendes und deine Form ist und die meinige, obgleich sie im allgemeinen Begriffe dieselben sind. — Fragt man also, was die Prinzipien oder Elemente der Wesenheiten, des Relativen und des Qualitativen sind, ob sie dieselben sind oder andere, so ist offenbar, dass, wenn man die Mehrheit der Bedeutungen berücksichtigt, sie dieselben für ein Jedes sind; scheidet man sie aber, dann sind sie nicht dieselben, sondern andere und nur in gewissem Sinne dieselben für Alles. In gewissem Sinne nämlich, der Analogie nach, sind es dieselben: Stoff, Form, Formberaubung, Bewegendes, und in gewissem Sinne sind auch die Ursachen der Wesenheiten Ursachen von Allem, weil mit ihrer Aufhebung das Uebrige mit aufgehoben wird; auch ist es die erste Ursache der Wirklichkeit nach. In anderem Sinne aber sind die ersten Ursachen andere, nämlich die Gegensätze, welche weder als allgemeine Geschlechter ausgesagt, noch auch in verschiedenen Bedeutungen gebraucht werden, und 1071 b ferner die Stoffe.

Was also und wie viele Prinzipien für die sinnlichen Dinge sind, und inwiefern sie dieselben sind, inwiefern verschieden, ist hiemit erörtert.

Capitel VI.

Da nun der Wesenheiten drei waren, nämlich zwei natürliche und eine unbewegliche, so wollen wir nun von dieser handeln und zeigen, dass es nothwendig eine ewige unbewegte Wesenheit

---

[1]) „Ferner — beachten." So nach der von B. im Komm. S. 486 begründeten Auffassung. Im Manuskript der Uebersetzung steht „Ferner sind Ursachen die Formen der Wesenheiten".



geben muss. Denn die Wesenheiten sind von dem Seienden das Erste, und wenn alle vergänglich sind, so ist alles vergänglich. Unmöglich aber kann die Bewegung entstehen oder vergehen; denn sie war immer. Ebensowenig die Zeit; denn das früher und später ist selbst nicht möglich, wenn es keine Zeit giebt. Die Bewegung ist also eben so stetig, wie die Zeit, da diese entweder dasselbe ist wie die Bewegung oder eine Affection derselben. Stetige Bewegung aber ist einzig die Ortsveränderung und zwar unter dieser die Kreisbewegung. Gäbe es aber nun ein Prinzip des Bewegens und Hervorbringens, aber ein solches, das nicht in wirklicher Thätigkeit wäre, so würde keine Bewegung statt finden [1]; denn was bloſs das Vermögen hat, kann auch nicht in wirklicher Thätigkeit sein. Also würde es nichts nützen, wenn wir ewige Wesenheiten annehmen wollten, wie die Anhänger der Ideenlehre, sofern nicht in ihnen ein Prinzip enthalten wäre, welches das Vermögen der Veränderung hat. Aber auch dies würde nicht genügen, noch die Annahme irgend einer andern Wesenheit neben den Ideen; denn sofern die Wesenheit nicht in wirklicher Thätigkeit sich befände, so würde keine Bewegung statt finden. Ja, wenn es selbst in wirklicher Thätigkeit sich befände, sein Wesen aber bloſses Vermögen wäre, auch dann würde keine ewige Bewegung statt finden; denn was dem Vermögen nach ist, kann möglicher Weise auch nicht sein. Also muss ein solches Prinzip vorausgesetzt werden, dessen Wesen wirkliche Thätigkeit ist. — Ferner müssen diese Wesenheiten ohne Stoff sein; denn wenn irgend etwas anderes ewig ist, müssen sie es sein; also müssen sie der Wirklichkeit nach sein.

Doch hier entsteht eine Schwierigkeit. Denn das Wirkliche, meint man, ist alles möglich, das Mögliche nicht alles wirklich, so dass demnach dies Vermögen das frühere sein würde. Aber wäre dies wahr, so würde nichts von dem Seienden sein; denn es ist möglich, dass etwas zwar vermag zu sein, aber doch noch nicht ist. Stimmt man freilich der Ansicht der alten Götterlehre bei, welche alles aus der Nacht erzeugt, oder der der Naturphilosophen, welche behaupten, dass alle Dinge beisammen waren, so kommt man auf dieselbe Unmöglichkeit. Denn wie soll etwas

---

[1] „würde — statt finden" (ἔσται). So schreibt Bonitz statt des überlieferten „findet — statt" (ἔστι). Vgl. Komm. S. 469.

bewegt werden, wenn nicht eine Ursache in wirklicher Thätigkeit vorhanden wäre? Denn es kann ja doch der Stoff nicht sich selbst in Bewegung setzen, sondern dies thut die Baukunst, und ebensowenig kann die Menstruation oder die Erde sich selbst bewegen, sondern das thut der Same oder der Keim. Darum setzen einige eine ewige wirkliche Thätigkeit voraus, z. B. Leukippos und Platon; denn sie behaupten, es existire immer Bewegung. Aber warum dies so ist, und welche Bewegung es ist, warum sich dies so, jenes anders bewegt, davon geben sie keinen Grund an; denn es bewegt sich ja nichts so, wie es sich eben trifft, sondern es muss immer etwas zu Grunde liegen, wie sich ja jetzt etwas von Natur auf diese Weise, durch Gewalt aber oder durch Vernunftbestimmung oder durch einen Anderen auf eine andere Weise bewegt. Ferner, welche Art von Bewegung ist die erste? Denn darauf kommt gar sehr viel an. Für Platon aber würde es 1072a öfters gar nicht möglich sein zu sagen, welches er für das Prinzip, für das sich selbst bewegende, hält; denn, wie er sich ausspricht [1]), müsste die Seele später sein als der Himmel und doch auch zugleich mit dem Himmel.

Die Ansicht nun, dass die Möglichkeit der Wirklichkeit vorausgehe, ist gewissermaſsen richtig, gewissermaſsen auch nicht; wie dies gemeint, ist früher erklärt. Dass aber die wirkliche Thätigkeit das frühere ist, dafür zeugt Anaxagoras (denn der Geist ist in wirklicher Thätigkeit) und Empedokles mit seinen Prinzipien, Liebe und Hass, und diejenigen, welche eine ewige Bewegung annehmen, wie Leukippos. Also war nicht eine unendliche Zeit Chaos oder Nacht, sondern immer dasselbige, entweder im Kreislaufe oder auf eine andere Weise, sofern die wirkliche Thätigkeit dem Vermögen vorausgeht. Wenn nun immer dasselbe im Kreislaufe besteht, so muss Etwas bleiben, das gleichmäſsig in wirklicher Thätigkeit ist. Soll aber Entstehen und Vergehen vorhanden sein, so muss etwas anderes existiren, was in anderer und wieder anderer Weise wirklich thätig ist. Es muss also in der einen Weise in Beziehung auf sich selbst, in der andern Weise in Beziehung auf anderes wirken, und dies also in Beziehung auf ein verschiedenes drittes oder auf das erste. Nothwendig auf dies; denn dies ist wieder sich selbst wie jenem

[1]) Im Timaeus p. 34 B.

andern Ursache der Bewegung. Also vorzüglicher ist das erste; denn es war ja Ursache der ewig gleichen Bewegung, der verschiedenen Bewegung Ursache war das andere; dass aber immer diese Verschiedenheit statt findet, davon sind offenbar beide Ursache. So verhalten sich denn auch die Bewegungen. Was braucht man also noch andere Prinzipien zu suchen?

Capitel VII.

Da es nun aber angeht, dass sich die Sache so verhalte, und wenn sie sich nicht so verhielte, alles aus der Nacht und dem Beisammen aller Dinge und dem Nicht-seienden hervorgehn würde, so lösen sich demnach diese Schwierigkeiten, und es giebt Etwas, das sich immer in unaufhörlicher Bewegung bewegt, diese Bewegung aber ist die Kreisbewegung. Dies ist ist nicht nur durch den Begriff, sondern auch durch die Sache selbst deutlich. Also ist der erste Himmel ewig. Also giebt es auch etwas, das bewegt. Da aber nun dasjenige, was bewegt wird und bewegt, ein mittleres ist, so muss es auch etwas geben[1]), das ohne bewegt zu werden selbst bewegt, das ewig und Wesenheit und wirkliche Thätigkeit ist. Auf solche Weise aber bewegt das Erstrebte, und auch das Gedachte bewegt ohne bewegt zu werden. An sich und im ursprünglichen Sinne gefasst ist dies beides dasselbe. Denn Gegenstand des Begehrens ist dasjenige, was als schön erscheint, Gegenstand des Willens ist an sich das, was schön ist. Wir erstreben aber etwas vielmehr, weil wir es für gut halten, als dass wir es für gut hielten, weil wir es erstreben. Prinzip ist das Denken. Die Vernunft wird von dem Denkbaren in Bewegung gesetzt, denkbar aber an sich ist die Reihe der Dinge; in ihr nimmt die Wesenheit die erste Stelle ein, und unter dieser die einfache, der wirklichen Thätigkeit nach existirende (Eins aber und einfach ist nicht dasselbe; denn das Eins bezeichnet ein Maſs,

---

[1]) „Da aber — so muss es auch etwas geben —“. So liest B. statt des Ueberlieferten. Nach den Parallelstellen in der Physik (VIII 5. 256 b 20) und in den Büchern über die Seele (III 10. 433 b 15) empfiehlt er im Komm. S. 496 folgende Fassung: „Da es nun erstens etwas giebt, das bewegt wird ohne zu bewegen, sodann etwas, das bewegt wird und zugleich bewegt, so giebt es folglich auch ein drittes.“

das Einfache aber ein bestimmtes Verhalten), aber auch das Schöne und das um sein selbst willen zu wählende findet sich in 1072b in derselben Reihe, und das erste ist entweder das beste oder dem analog. Dass aber der Zweck zu dem unbeweglichen gehört, macht die Zergliederung deutlich. *Denn es giebt einen Zweck für etwas und von etwas[1]; dieser ist unbeweglich, jener nicht.* Er bewegt als begehrt, und das von ihm bewegte bewegt[2] wieder das übrige.

Wenn nun etwas bewegt wird, so ist es möglich, dass es sich auch anders verhalte. Wenn also Ortsbewegung die erste wirkliche Thätigkeit insofern ist, als das Bewegte in Bewegung ist, so ist insofern auch möglich, dass es[3] sich anders verhalte, nämlich dem Orte, wenn auch nicht der Wesenheit nach. Nun giebt es aber etwas, das ohne bewegt zu werden selbst bewegt und in wirklicher Thätigkeit existirt; bei diesem ist also auf keine Weise möglich, dass es sich anders verhalte. Denn Ortsbewegung ist die erste unter den Veränderungen, und unter ihr die Kreisbewegung; diese Bewegung aber wird von jenem ersten bewegenden hervorgebracht. Also ist es nothwendig seiend, und inwiefern es nothwendig ist, ist es auch so gut und in diesem Sinne Prinzip. (Nothwendig nämlich wird in mehreren Bedeutungen gebraucht, einmal als das gegen den eignen Trieb mit Gewalt Erzwungene, dann als das, ohne welches das Gute nicht sein kann, drittens als das, was nicht anders möglich ist, sondern absolut ist). Von solchem Prinzip also ist der Himmel und die Natur abhängig.

Sein Leben aber ist das trefflichste, und wie es bei uns nur kurze Zeit statt findet, da beständige Dauer uns unmöglich ist, so ist es bei ihm immerwährend. Denn seine wirkliche Thätigkeit ist zugleich Freude. Und deshalb ist Wachen, Wahrnehmen, Denken das angenehmste, und durch dieses erst Hoffnung und Erinnerung. Das Denken an sich aber geht auf das an sich Beste,

---

1) „und von etwas“ (*καί τινος*). So las Alexander v. Aphrodisias nach dem Zeugnis des Averroes.

2) „und das von ihm bewegte (τὸ δὲ κινούμενον) bewegt“. So B. statt des handschriftlichen „und durch ein bewegtes“ (κινουμένῳ δὲ) bewegt er“.

3) „so ist insofern (ταύτῃ) auch möglich, dass es“ liest B. nach Alexander statt „so ist es möglich, dass diese (ταύτην.)“

das höchste Denken auf das Höchste. Sich selbst denkt die Vernunft in Ergreifung des Denkbaren; denn denkbar wird sie selbst, den Gegenstand berührend und denkend, so dass Vernunft und Gedachtes dasselbe ist. Denn die Vernunft ist das aufnehmende Vermögen für das Denkbare und die Wesenheit. Sie ist in wirklicher Thätigkeit, indem sie das Gedachte hat. Also ist jenes, das Gedachte, noch in vollerem Sinne göttlich als das, was die Vernunft Göttliches zu enthalten scheint, und die Speculation ist das angenehmste und beste. Wenn nun so wohl, wie uns zuweilen, der Gottheit immer ist, so ist sie bewundernswerth, wenn aber noch wohler, dann noch bewundernswerther. So verhält es sich aber mit ihr. Und Leben wohnt in ihr; denn der Vernunft wirkliche Thätigkeit ist Leben, die Gottheit aber ist die Thätigkeit; ihre Thätigkeit an sich ist ihr bestes nnd ewiges Leben. Die Gottheit, sagen wir, ist das ewige, beste lebendige Wesen, also Leben und stetige, ewige Fortdauer wohnet in der Gottheit; denn sie ist Leben und Ewigkeit.

Unrichtig ist die Meinung aller, welche, wie die Pythagoreer und Speusippos, annehmen, das Schönste und Beste sei nicht im Prinzipe enthalten, weil ja auch bei den Pflanzen und Thieren die Prinzipien zwar Ursachen sind, das Schöne und Vollkommene aber erst in dem daraus Hervorgehenden sich findet. Denn der Same geht aus anderem, ihm selbst vorausgehenden Vollendeten hervor, und das erste ist nicht der Same, sondern das Vollendete; 1073 a man würde z. B. vom Menschen sagen, dass er früher sei als der Same, nämlich nicht von dem Menschen, der aus diesem Samen wird, sondern von einem andern, aus welchem der Same hervorgegangen ist.

Dass es also eine ewige, unbewegliche, von dem Sinnlichen getrennt selbständig existirende Wesenheit giebt, ist aus dem Gesagten klar. Es ist aber auch erwiesen, dass diese Wesenheit keine Gröſse haben kann, sondern untheilbar und unzertrennlich ist. Denn die unendliche Zeit hindurch setzt sie in Bewegung, nichts Begränztes aber hat ein unbegränztes Vermögen. Da nun jede Gröſse begränzt oder unbegränzt sein muss, so kann sie eine begränzte Gröſse aus dem angegebenen Grunde nicht haben, eine unbegränzte Gröſse aber darum nicht, weil es überhaupt keine unbegränzte Gröſse giebt. Aber es ist auch ferner erwiesen, dass sie keiner Affection und keiner Qualitätsveränderung unterworfen

ist; denn alle übrigen Bewegungen folgen erst der Ortsbewegung nach. Von diesem also ist offenbar, warum es sich so verhält.

Capitel VIII.

Ob nun aber nur Eine solche Wesenheit anzunehmen ist, oder deren mehrere, diese Frage darf nicht übersehen werden, vielmehr müssen wir auch die Erklärungen der andern Philosophen erwähnen, nämlich dass sie hierüber nichts bestimmtes ausgesprochen haben. Denn die Ideenlehre enthält hierüber keine eigenthümliche Untersuchung; die Anhänger derselben erklären nämlich, die Ideen seien Zahlen, über die Zahlen aber sprechen sie bald so, als seien derselben unendlich viele, bald wieder, als seien sie mit der Zehnzahl begrenzt und abgeschlossen; weshalb aber die Anzahl der Zahlen gerade so groſs, dafür führen sie keinen ernstlichen Beweis. Wir aber müssen uns darüber unseren Grundlagen und den bisherigen Bestimmungen gemäſs aussprechen.

Das Prinzip nämlich und das Erste von allem Seienden ist unbeweglich, sowohl an sich wie auch in accidenteller Weise, aber es bringt die erste, ewige und einige Bewegung hervor. Da nun das Bewegte von etwas bewegt werden, und das erste Bewegende an sich unbeweglich sein, und die ewige Bewegung von einem ewigen, die einige von einem einigen ausgehn muss, und da wir ferner auſser der einfachen Bewegung des Ganzen, welche nach unserer Behauptung von der ersten und unbeweglichen Wesenheit ausgeht, noch andere ewige Bewegungen sehen, die der Planeten nämlich (denn ewig und ruhelos ist der im Kreise bewegte Körper, wie dies in den physischen[1]) Schriften erwiesen ist): so muss auch jede dieser Bewegungen von einer an sich unbeweglichen und ewigen Wesenheit ausgehn. Denn die Natur der Gestirne ist eine ewige Wesenheit, und so ist auch das Bewegende ewig und früher als das Bewegte, und was früher ist als eine Wesenheit, muss nothwendig Wesenheit sein. Demnach ist aus dem vorher erörterten Grunde offenbar, dass ebensoviele Wesenheiten existiren müssen, 1073b die ihrer Natur nach ewig und an sich unbeweglich und ohne Gröſse sind.

Dass also Wesenheiten existiren, und welche davon die erste

[1]) Vgl. Phys. VIII 8ss. De caelo II 3.

und die zweite ist nach derselben Ordnung wie die Bewegungen der Gestirne, ist offenbar. Die Anzahl aber der Bewegungen müssen wir aus derjenigen mathematischen Wissenschaft entnehmen, welche mit der Philosophie in der nächsten Beziehung steht, aus der Astronomie. Denn diese stellt Untersuchung an über die zwar sinnlich wahrnehmbare, aber doch ewige Wesenheit; die andern mathematischen Wissenschaften dagegen handeln gar nicht von einer Wesenheit, z. B. die Wissenschaft der Zahlen und der Geometrie.

Dass nun die bewegten Körper mehrere Bewegungen haben, ist selbst denen offenbar, die sich nur wenig mit der Sache beschäftigt haben; denn jeder von den Planeten hat mehr als eine Bewegung. Wie viel ihrer aber sind, darüber geben wir jetzt der Uebersicht wegen die Angaben einiger Mathematiker an, damit man in Gedanken eine bestimmte Zahl annehmen kann; übrigens muss man theils selbst untersuchen, theils diejenigen befragen, welche die Sache untersuchen, und wenn sich dann bei dieser Beschäftigung etwas von dem jetzt gesagten abweichendes ergiebt, so muss man zwar beide schätzen, aber den genaueren folgen.

Eudoxos nun nahm an, dass die Bewegung der Sonne und des Mondes in je drei Sphären geschehe; die erste davon sei die Sphäre der Fixsterne, die zweite habe ihre Richtung mitten durch den Thierkreis, die dritte gehe in schräger Richtung durch die Breite des Thierkreises, schräger aber durchschneide den Thierkreis die Sphäre, in welcher der Mond, als die, in welcher die Sonne sich bewegt. Jeder der Planeten bewege sich in vier Sphären; unter diesen sei die erste und zweite mit den entsprechenden von Sonne und Mond einerlei, weil sowohl die Sphäre der Fixsterne alle in Bewegung setze, als auch die ihr untergeordnete, in der Richtung der Mittellinie des Thierkreises bewegte allen gemeinsam sei; für die dritte lägen die Pole bei allen Planeten in dem durch die Mittellinie des Thierkreises gelegten Kreise; die vierte Sphäre bewege sich nach der Richtung eines gegen die Mitte der dritten Sphäre schiefen Kreises. Für die dritte Sphäre hätten die übrigen Planeten jeder seine eigenen Pole, Venus und Mercur aber dieselben.

Kallippos stimmte in Betreff der Lage der Sphären, d. h. der Ordnung ihrer Abstände, mit Eudoxos überein, auch schrieb er dem Jupiter und Saturn dieselbe Anzahl von Sphären zu wie

jener; doch der Sonne und dem Monde, meinte er, müssten noch je zwei hinzugefügt werden, wenn man die wirklichen Erscheinungen darstellen wolle, und jedem der übrigen Planeten noch eine.

1074a Sollen aber diese Sphären alle zusammengenommen die wirklichen Erscheinungen darstellen, so muss für jeden Planeten eine um eins kleinere Anzahl anderer Sphären vorhanden sein, welche die der Lage nach erste Sphäre des jedesmal zunächst untergeordneten Planeten zurückführen und in dieselbe Lage wiederherstellen; denn nur so ist es möglich, dass das Gesammte die Bewegung der Planeten ergiebt. Da nun der Sphären, in welchen die Planeten selbst bewegt werden, 8 und 25 sind, und von diesen nur diejenigen nicht brauchen zurückgeführt zu werden, in welchen der unterste Planet sich bewegt, so ergeben sich 6 Sphären, welche die der beiden obersten zurückführen, und 16 für die folgenden, und als Anzahl der gesammten Sphären, der bewegenden sowohl als der zurückführenden, 55. Wollte man aber der Sonne und dem Monde die eben erwähnten Bewegungen nicht zufügen, so würde sich als Anzahl der gesammten Sphären ergeben 47.

So groſs also mag die Anzahl der Sphären [1]) sein; dann ist mit Wahrscheinlichkeit die Anzahl der Wesenheiten und der unbeweglichen so wie der sinnlich wahrnehmbaren Prinzipien ebensogroſs zu setzen. Von Nothwendigkeit hier zu reden mag stärkeren überlassen bleiben. Wenn es aber keine Bewegung geben kann, die nicht in der Bewegung eines Gestirnes ihr Ziel hat, wenn man ferner jede Natur und jede den Affectionen nicht unterworfene, an sich des Besten theilhaftige Wesenheit für Zweck [2]) halten muss: so würde es demnach keine andere Wesenheit auſser diesen geben, sondern dies würde nothwendig die Zahl der Wesenheiten sein. Denn gäbe es noch andere, so müssten sie ja in Bewegung setzen, indem sie Zweck einer Bewegung wären. Aber unmöglich kann es noch andere Bewegungen auſser den genannten geben; das ist aus der Betrachtung der bewegten Körper zu ersehen.

---

[1]) Statt „der Sphären" (τῶν σφαιρῶν) schlug Krische vor mit Simplicius (comm. ad libr. de caelo II 12. schol. Ar. 502a 18) zu lesen „der Bewegungen" (τῶν φορῶν), was B. im Komm. S. 511 billigt.

[2]) „wenn man — jede — an sich des Besten theilhaftige Wesenheit für Zweck (τέλος) halten muss". So B. nach Alexander statt „wenn man — annehmen muss, dass — jede — an sich bestehende Wesenheit den besten Zweck (τέλους) erreicht habe". Vgl. Komm. S. 511.

Denn wenn jedes Bewegende auf ein Bewegtes geht, und jede Bewegung Bewegung eines Dinges ist, so kann es keine Bewegung geben, welche auf sich selbst oder auf eine andere Bewegung ginge, sondern sie muss Bewegung eines Gestirnes sein. Denn ginge eine Bewegung auf eine andere Bewegung, so müsste auch diese wieder auf eine andere gehn. Und da nun ein Fortschritt ins unendliche undenkbar ist, so muss das Ziel jeder Bewegung einer von den göttlichen Körpern sein, die sich am Himmel bewegen.

Dass aber nur Ein Himmel existirt, ist offenbar. Denn gäbe es mehrere Himmel, wie es der Menschen mehrere giebt, so würde das Prinzip eines jeden einzelnen der Form nach Eines sein, und nur der Zahl nach wären es viele. Was aber der Zahl nach eine Mehrheit ist, hat einen Stoff; denn der Begriff der mehreren, z. B. des Menschen, ist einer und derselbe, Sokrates aber ist ein Einzelner. Das erste Wesenswas aber hat keinen Stoff, denn es ist thätige Wirklichkeit. Eines also ist dem Begriffe und der Zahl nach das erste bewegende Unbewegliche; also ist auch das immer und stetig Bewegte nur Eines; also giebt es nur Einen Himmel.

Von den Alten und den Vätern aus uralter Zeit ist in my- 1074b thischer Form den Spätern überliefert, dass die Gestirne Götter sind und das Göttliche die ganze Natur umfasst. Das Uebrige ist dann in sagenhafter Weise hinzugefügt zur Ueberredung der Menge und zur Anwendung für die Gesetze und das allgemeine Beste. Sie schreiben ihnen nämlich Aehnlichkeit mit den Menschen oder mit andern lebendigen Wesen zu und anderes dem ähnliches und damit zusammenhängendes. Wenn man hiervon absehend nur das Erste selbst nimmt, dass sie nämlich die ersten Wesenheiten für Götter hielten, so wird man darin einen göttlichen Ausspruch finden, und da wahrscheinlich jede Kunst und jede Wissenschaft öfters nach Möglichkeit aufgefunden und wieder verloren gegangen ist, so wird man in diesen Ansichten gleichsam Trümmer von jenen sehen, die sich bis jetzt erhalten haben. Nur insoweit also ist uns die Ansicht unserer Väter und unserer ältesten Vorfahren klar.

Capitel IX.

In Betreff der Vernunft aber entstehen einige Zweifel. Unter dem Erscheinenden nämlich gilt sie für das Göttlichste; inwiefern aber und durch welche Eigenschaft sie dies sei, ist schwierig an-

zugeben. Denn wenn sie nichts denkt, sondern sich so verhält wie ein Schlafender, worin läge denn da ihre Würde? Wenn sie aber denkt, dies Denken aber durch etwas anderes bedingt ist, so wäre sie, da das, worin ihre Wesenheit besteht, dann nicht Denken als Thätigkeit, sondern nur das Vermögen dazu wäre[1]), nicht die beste Wesenheit. Denn durch das Denken kommt ihr die Würde zu. Ferner, mag nun Vernunft oder mag die Thätigkeit des Denkens ihre Wesenheit sein, was denkt sie denn? Entweder doch denkt sie sich selbst oder etwas anderes, und wenn etwas anderes, dann entweder immer dasselbe oder verschiedenes. Macht es nun einen Unterschied oder macht es keinen, ob man das Schöne oder ob man das erste beste denkt? Oder ist es nicht vielmehr gar unziemend, manches zum Gegenstande des Denkens zu machen? Offenbar denkt sie das Göttlichste und Würdigste, und zwar ohne Veränderung; denn die Veränderung würde zum Schlechteren gehn, und dies würde schon eine Bewegung sein.

Erstlich nun, wenn die Vernunft nicht Thätigkeit des Denkens ist, sondern nur Vermögen, so ist ja natürlich, dass ihr die Stetigkeit des Denkens beschwerlich sei. Ferner ist offenbar, dass etwas anderes würdiger sein würde als die Vernunft, nämlich das Gedachte. Denn das Denken und die Thätigkeit des Denkens wird auch dem zukommen, der das Schlechteste denkt. Wenn nun dies zu fliehen ist, wie es ja auch besser ist, manches nicht zu sehen, als es zu sehen: so würde demnach die Thätigkeit des Denkens nicht das Beste sein. Sich selbst also denkt die Vernunft, sofern sie ja das Vorzüglichste ist, und das Denken ist Denken des Denkens. Nun hat aber offenbar die Wissenschaft und die Sinneswahrnehmung und die Meinung und die Vorstellung immer etwas anderes zum Objecte, sich selbst aber nur nebenbei.

Ferner, wenn Denken und Gedachtwerden verschieden ist, in Beziehung auf welches von beiden kommt denn der Vernunft das Gute zu? Denn Denken-sein und Gedachtes-sein ist ja nicht das-
1075 a selbe. Doch bei manchem ist ja die Wissenschaft die Sache selbst. Bei den werkthätigen Wissenschaften ist vom Stoff abgesehen die Wesenheit und das Wesenswas, bei den betrachtenden der Begriff und das Denken die Sache. Da also das Gedachte und die Vernunft nicht verschieden ist bei allem, was keinen Stoff hat, so

[1]) „wäre“ (ἔσται) statt des überlieferten „ist“ (ἐστι); vgl. Komm. S. 515.

wird es dasselbe sein, und das Denken mit dem Gedachten[1]) ein einiges.

Ferner bleibt nun noch eine schwierige Frage übrig: ob das Gedachte zusammengesetzt ist; denn es würde ja dann das Denken in den Theilen des Ganzen einer Veränderung unterworfen sein. Vielmehr ist doch wohl alles, was keinen Stoff hat, untheilbar. Denn[2]) wie sich die menschliche Vernunft, obgleich[3]) das Zusammengesetzte ihr Gegenstand ist, zu manchen Zeiten verhält, indem sie nämlich nicht in diesem oder in jenem Theile das Gute, sondern im Ganzen das Beste hat, welches doch etwas von ihr verschiedenes ist: so verhält sich das Denken selbst seiner selbst die ganze Ewigkeit hindurch.

Capitel X.

Es ist aber auch zu erwägen, auf welche von beiden Weisen die Natur des Alls das Gute und das Beste enthält, ob als etwas getrenntes, selbständig an sich existirendes, oder als die Ordnung seiner Theile. Doch wohl[4]) auf beide Arten zugleich, wie dies bei dem Heere der Fall ist; denn für dieses liegt das Gute sowohl in der Ordnung als auch im Feldherrn, und mehr noch in diesem. Denn nicht er ist durch die Ordnung, sondern die Ordnung durch ihn. *Alles aber ist in gewisser, doch nicht in gleicher Weise zusammengeordnet, Fische wie Vögel und Pflanzen, (und es ist nicht so, dass das eine zum anderen in keiner Beziehung stände, sondern es besteht eine), sondern vielmehr so, wie in einem Hauswesen den Freien am wenigsten gestattet ist etwas beliebiges zu thun, sondern für sie alles oder doch das meiste geordnet ist, für die Sclaven hingegen und die Thiere nur weniges von dem, was auf das Allgemeine Bezug hat, während das meiste ihrem Belieben überlassen bleibt. In solcher Art nämlich ist die Natur eines

[1]) „mit dem Gedachten“ (τῷ νοουμένῳ) nach Alexander statt „des Gedachten“ (τοῦ νοουμένου).

[2]) „denn“ (γὰρ) nach Alexander von B. eingesetzt.

[3]) „obgleich das Zusammengesetzte ihr Gegenstand ist“ (ὅ γε τῶν συνθέτων) statt „oder die, deren Gegenstand das Zusammengesetzte ist“ (ἢ ὅ γε τῶν συνθέτων). Man vgl. zu dem ganzen Absatze den Komm. S. 517 fg.

[4]) B. beginnt hier wie Alexander einen neuen Satz; vgl. Komm. S. 518.

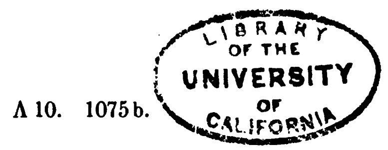
jeden von ihnen Prinzip; ich meine, alle müssen zur Aussonderung kommen. Ebenso verhält es sich mit anderen Dingen, die alle gemeinsam verbunden zum Ganzen beitragen*[1]).

In welche Unmöglichkeiten und Ungereimtheiten nun diejenigen gerathen, welche anderer Ansicht sind, und in welche diejenigen, welche noch die angemesseneren Ansichten aufstellen, und bei welchen Ansichten sich die geringsten Schwierigkeiten ergeben, das darf uns nicht verborgen bleiben. Alle nämlich lassen Alles aus Entgegengesetztem entstehen. Dabei haben sie weder darin recht, dass sie Alles, noch darin, dass sie es aus Entgegengesetztem entstehn lassen, und wie dasjenige, bei dem das Entgegengesetzte sich findet, aus dem Entgegengesetzten entstehen solle, erklären sie gar nicht; denn das Entgegengesetzte ist unfähig eines von dem andern eine Affection zu erfahren. Für uns löst sich diese Schwierigkeit ganz natürlich durch die Annahme eines Dritten, des Stoffes. Jene aber machen den einen von den beiden Gegensätzen zum Stoff, wie das Ungleiche für das Gleiche, die Vielheit für die Einheit. Auch dies löst sich auf dieselbe Weise; denn der Stoff, der ein einiger ist, hat keinen Gegensatz. — Ferner würde danach alles am Schlechten Theil haben mit Ausnahme der Einheit; denn das Schlechte selbst ist das eine von den beiden Elementen. Die andern aber setzen das Gute und das Schlechte nicht einmal als Prinzipien, und es ist doch unter Allem am meisten das Gute Prinzip. Jene aber haben darin zwar recht, dass sie das Gute als Prinzip setzen, inwiefern es aber Prinzip ist, erklären sie nicht, ob nämlich als Zweck oder als Bewegendes oder als Form. Un-
1075b statthaft ist auch die Ansicht des Empedokles; er setzt nämlich die Freundschaft als das Gute. Diese ist aber Prinzip sowohl als bewegend, denn sie verbindet, wie auch als Stoff, denn sie ist ein Theil der Mischung. Wenn es nun auch ein Accidens desselben Dinges sein kann, sowohl stoffliches als bewegendes Prinzip[2]) zu sein, so ist doch Stoff-sein und Bewegendes-sein nicht dasselbe. In welcher von beiden Bedeutungen also ist sie Freundschaft? —

---

[1]) Die Uebersetzung der von B. ausgelassenen Stelle folgt der im Komm. S. 518 fg. gegebenen Erklärung.

[2]) „sowohl stoffliches (καὶ ὡς ὕλη ἄρχη) als bewegendes Prinzip“ statt des überlieferten Lesart „als Stoff und Bewegendes auch Prinzip“ (ὡς ὕλη καὶ ἀρχῇ); vgl. Komm. S. 523.



Unstatthaft ist es aber auch, dass der Streit unvergänglich sein soll; denn er ist ja selbst die Natur des Bösen. — Anaxagoras aber setzt das Gute als bewegendes Prinzip, denn der Geist bewegt; aber er bewegt wegen eines Zweckes, dieser ist also etwas von ihm verschiedenes; es sei denn, dass er so annehme, wie wir; denn die Heilkunst ist in gewissem Sinne die Gesundheit. — Unstatthaft aber ist es auch, nicht etwas dem Guten und der Vernunft Entgegengesetztes anzunehmen.

Alle aber, welche die Gegensätze annehmen, bedienen sich gar nicht einmal der Gegensätze, falls nicht Jemand sie leiten will. Und weshalb einiges vergänglich, anderes unvergänglich ist, erklärt keiner; denn sie lassen alles Seiende aus denselben Prinzipien entstehn. — Ferner lassen einige das Seiende aus dem Nicht-seienden entstehn; andere setzen, um nicht hierzu gezwungen zu werden, Alles als Eins. — Ferner, weshalb das Entstehen ewig sein soll, und was die Ursache des Entstehens, erklärt keiner. Und für die, welche zwei Prinzipien setzen, ergiebt sich die Nothwendigkeit, dass ein anderes Prinzip höher und entscheidender sei, und so müssten auch die Anhänger der Ideenlehre ein anderes höheres Prinzip setzen [1]). Denn weshalb hatten oder haben denn die Dinge Theil an den Ideen? — Und für die anderen ergiebt sich die nothwendige Folge, dass der Weisheit und der würdigsten Wissenschaft etwas entgegengesetzt sein muss, für uns aber nicht; denn für das Erste giebt es keinen Gegensatz. Denn alles Entgegengesetzte hat einen Stoff und ist dieses [2]) dem Vermögen nach; die der Weisheit entgegengesetzte Unwissenheit würde also auf das Entgegengesetzte gehen. Dem Ersten aber ist nichts entgegengesetzt. — Wenn nun außer den sinnlichen Dingen keine anderen existiren, so würde es kein Prinzip, keine Ordnung, kein Entstehen, keine himmlischen Dinge geben, sondern immer würde für das Prinzip wieder ein anderes Prinzip sein, wie dies den Theologen und den Naturphilosophen widerfährt. Existiren aber die Ideen oder die Zahlen außer dem Sinnlichen, so sind sie Ursache von nichts oder doch nicht Ursache der Bewegung. — Ferner, wie soll aus dem, was keine Größe hat, Größe oder Stetiges her-

[1]) „und so müssten — setzen" (ἔσται) für „und für die Anhänger der Ideenlehre, weil sie (ὅτι) — setzen"; vgl. Komm. S. 523.

[2]) „dieses" (ταῦτα) schreibt B. für „dasselbe" (ταὐτά); vgl. Komm. S. 524.

vorgehn? Die Zahl wird ja nichts Stetiges hervorbringen, weder als bewegendes noch als formbestimmendes Prinzip. Aber auch von den beiden Gegensätzen wird keiner erzeugendes oder bewegendes Prinzip sein; denn dann wäre es ja möglich, dass es nicht sei. Das Hervorbringen ist ja später als das Vermögen. Also würde das Seiende nicht ewig sein. Es ist aber ewig; also muss von diesen Behauptungen etwas aufgehoben werden. Wie dies, ist früher erklärt[1]. — Ferner, wodurch die Zahlen Eins sind oder die Seele und der Körper und überhaupt die Form und die Sache, darüber giebt keiner irgend eine Erklärung; auch können sie keine Erklärung geben, wofern sie nicht uns beistimmen, dass das Bewegende die Einheit hervorbringt. Diejenigen aber, welche die mathematische Zahl als die erste ansehn und so immer eine Wesenheit nach der andern, und für jede andere 1076a Prinzipien setzen, machen die Wesenheit des Ganzen unzusammenhängend (denn die eine Wesenheit hat auf die andere durch ihre Existenz oder Nichtexistenz gar keinen Einfluss) und nehmen viele Prinzipien an. Das Seiende aber mag nicht schlecht beherrscht sein. „Nimmer ist gut Vielherrschaft der Welt; nur Einer sei Herrscher!“[2]

[1]) Vgl. oben S. 255: Cap. 6. 1071 b 22.

[2]) Citat aus der Ilias II 204.

DREIZEHNTES BUCH (M).

Capitel I.

Was die Wesenheit des sinnlich wahrnehmbaren sei, ist erörtert, nämlich in der Abhandlung über die Physik in Betreff der Materie, nachher in Betreff derjenigen Wesenheit, welche der wirklichen Thätigkeit nach Wesenheit ist. Da es sich nun aber danach fragt, ob es aufser den sinnlichen Wesenheiten eine unbewegliche und ewige giebt oder nicht giebt, und wenn es eine giebt, welche es ist, so müssen wir zuerst die Ansichten der Andern erwägen, damit, wenn sich unrichtiges darin findet, wir uns nicht desselben Fehlers schuldig machen, und wenn wir eine Ansicht mit ihnen gemeinsam haben, wir nicht darüber mit uns allein unzufrieden sind; denn man muss zufrieden sein, wenn man einiges besser, anderes doch wenigstens nicht schlechter erklärt.

Es giebt nun zwei Ansichten hierüber. Manche nämlich sehen die Gegenstände der Mathematik, wie Zahlen und Linien und das Uebrige dem verwandte, für Wesenheiten an, und dann wieder die Ideen. Da nun einige dies für zwei Arten von Wesenheiten ansehen, die Ideen und die mathematischen Zahlen, andere beides für einerlei Art von Wesenheiten halten, andere wieder nur die Gegenstände der Mathematik als Wesenheiten setzen: so müssen wir zuerst die Gegenstände der Mathematik untersuchen, ohne eine andere Wesenheit mit in die Untersuchung zu ziehen, z. B. ob sie Ideen sind oder nicht, und ob sie Prinzipien und Wesenheiten des Seienden sind oder nicht, sondern eben nur die Gegenstände der Mathematik, ob sie sind oder nicht sind, und wenn sie sind, in welcher

Weise sie sind; dann müssen wir abgesondert von den Ideen handeln, einfach und nur um der Ordnung willen; denn das meiste darüber ist ja in den exoterischen Abhandlungen vielfach besprochen. Ferner muss dann eine ausführlichere Erörterung darauf eingehen zu untersuchen, ob die Wesenheiten und die Prinzipien des Seienden Zahlen und Ideen sind; denn nach der Behandlung der Ideen bleibt uns dies als dritte Frage.

Wenn die Gegenstände der Mathematik existiren, so müssen sie entweder in den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen existiren, wie einige behaupten, oder getrennt und selbständig vom Sinnlichen, wofür sich ebenfalls einige erklären; wenn keines von beiden der Fall ist, so existiren die Gegenstände der Mathematik entweder gar nicht oder auf eine andere Weise. Unsere Untersuchung wird also nicht das Sein der mathematischen Dinge, sondern die Art des Seins betreffen.

Capitel II.

Dass sie nun unmöglich in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen existiren, und dies eine ganz erdichtete Behauptung ist, ist früher 1076b in den zweifelnden Erörterungen[1]) erklärt, weil es nämlich unmöglich ist, dass zwei Körper in demselben Raume seien, und ferner, weil aus demselben Grunde auch alle andern Vermögen und Wesenheiten im Sinnlichen und keine selbständig abgetrennt existiren könnte. Das ist also früher erörtert. Aufserdem aber ist offenbar, dass es nach dieser Ansicht unmöglich sein würde, dass irgend ein Körper getheilt werde. Denn er müsste nach Flächen getheilt werden und diese nach Linien und diese nach Puncten; wenn es nun also unmöglich ist den Punct zu theilen, so gilt dann dasselbe auch von der Linie, und wenn von dieser, auch von dem Uebrigen. Was für einen Unterschied macht es nun, ob man sagt, die sinnlichen Linien und Puncte seien solche Wesenheiten, oder, sie selbst seien es zwar nicht, aber es seien in ihnen solche Wesenheiten enthalten. Denn es muss ja daraus dieselbe Folge hervorgehen. Denn entweder müssten sie mit der Theilung der sinnlichen Dinge ebenfalls getheilt werden, oder auch die sinnlichen dürften nicht getheilt werden.

---

[1]) S. oben S. 43: Buch 3 Cap. 2. 998a 7—19.

Aber andererseits ist es auch nicht möglich, dass solche Wesenheiten getrennt und selbständig existiren. Denn sollten außer den sinnlichen Körpern getrennt und selbständig als verschieden von dem Sinnlichen und ihm vorausgehend andere Körper existiren, so müssten ja nothwendig auch außer den sinnlichen Flächen andere Flächen selbständige Existenz haben, und so Puncte und Linien; denn das Verhältnis ist hier dasselbe. Ist aber dem so, so müssten wieder außer den mathematischen Körpern andere Flächen und Linien und Puncte abgetrennt existiren; denn das Unverbundene ist früher als das Zusammengesetzte. Und wenn die nicht sinnlichen Körper früher sind als die sinnlichen, so müssen aus demselben Grunde auch die Flächen an sich früher sein als die Flächen an den unbeweglichen Körpern. Also sind diese Flächen und Linien verschieden von den in den unsinnlichen, abgetrennt existirenden Körpern enthaltenen; denn die einen bestehen zugleich mit den mathematischen Körpern, die andern sind früher als die mathematischen Körper. Und in diesen Flächen wieder würden Linien sein, vor denen aus demselben Grunde andere Linien und Puncte vorausgehen müssten, und vor den Puncten in diesen früheren Linien müssten andere frühere Puncte existiren, vor denen es dann nicht wieder andere frühere gäbe. Da ergiebt sich nun aber eine ganz ungereimte Häufung. Denn es folgt aus dem Gesagten, dass nur einerlei Körper existiren würden außer den sinnlichen, aber dreierlei Flächen außer den sinnlichen, nämlich die außer den sinnlichen, die in den mathematischen Körpern und die getrennt von diesen existirenden, einerlei Linien, fünferlei Puncte. Ueber welche von diesen Arten werden nun die mathematischen Wissenschaften handeln? Doch wohl nicht über die Flächen und Linien und Puncte in dem unbeweglichen Körper. Denn die Wissenschaft handelt immer von dem früheren.

Derselbe Fall ist auch bei den Zahlen; denn neben jeder Art von Puncten würden andere Einheiten existiren und neben einzelnen sinnlich wahrnehmbaren und ferner neben den denkbaren Dingen, so dass es unendlich viele Arten der mathematischen Zahlen geben würde.

Ferner, wie soll man die Zweifel lösen, welche oben in den dialectischen Erörterungen[1]) aufgeworfen wurden? Die Gegenstände 1077 a

[1]) S. oben S. 42 fg.: Buch 2 Cap. 2. 997 b 12—34.

nämlich der Astronomie müssten[1]) ja ebenso aufser den sinnlich wahrnehmbaren existiren wie die Gegenstände der Geometrie; dass aber ein Himmel mit seinen Theilen, überhaupt etwas der Bewegung unterworfenes, aufser dem Sinnlichen existire, ist doch unmöglich. Aehnlich verhält es sich mit den Gegenständen der Optik und Harmonik; es würde ebenfalls Stimme und Gesicht aufser dem Sinnlichen und dem Einzelnen existiren. Also müsste dasselbe auch von den andern sinnlichen Wahrnehmungen und den andern sinnlich wahrnehmbaren Dingen gelten. Denn warum sollte es für das eine mehr gelten als für das andere? Ist aber dies der Fall, so müfsten ja, sofern Sinneswahrnehmungen, so auch Thiere aufser den sinnlichen existiren.

Ferner werden von den Mathematikern manche Sätze allgemein aufgestellt abgesehen von diesen Wesenheiten. Also müsste auch dafür noch eine andere Wesenheit dazwischen existiren, getrennt und selbständig, zwischen den Ideen und den mittleren Dingen, welche weder Zahl noch Punct noch Gröfse noch Zeit wäre. Ist aber dies unmöglich, so ist es offenbar ebenso unmöglich, dass jene Wesenheiten selbständig und getrennt von den sinnlichen existiren.

Ueberhaupt aber ergeben sich gerade aus der Annahme, dass die Gegenstände der Mathematik so als abgetrennte, selbständige Wesenheiten existirten, Folgerungen, die mit der Wahrheit und den gewöhnlichen Ansichten im Widerspruch stehen. Denn nothwendig würden sie ja unter der Annahme solcher Existenz früher sein als die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, während sie doch in Wahrheit später sind; denn die unvollendete Gröfse ist der Entstehung nach früher, dem Wesen nach später als die vollendete, in demselben Verhältnisse wie das Leblose zum Belebten.

Ferner, wodurch sollen denn eigentlich die mathematischen Gröfsen Einheit haben? Denn die sinnlichen sind es durch die Seele oder einen Theil derselben oder durch etwas Anderes, was recht wohl Grund der Einheit sein kann; wo nicht, so sind sie eine Vielheit und zerfallen in dieselbe. Was soll denn aber für jenes, das theilbar und ein Quantum ist, Ursache der Einheit und des Zusammenhaltens sein?

---

[1]) „müssten — existiren" (ἔσται) nach Alexander für „existiren" (ἐστί).

Ferner beweist die Entstehung dasselbe. Zuerst nämlich entsteht etwas der Länge, dann der Breite, dann der Tiefe nach, und so hat es die Vollendung erreicht. Ist nun dasjenige, was im Verlaufe der Entstehung das Spätere ist, dem Wesen nach das Frühere, so würde ja demnach der Körper früher sein als die Fläche und die Linie, und auch insofern mehr vollendet und ein Ganzes, als er belebt wird. Wie sollte aber eine Fläche oder eine Linie belebt sein können? Solche Behauptung ginge ja über unsere Sinne.

Ferner ist der Körper eine Art von Wesenheit; denn er ist bereits in gewissem Sinne vollendet. Wie sollen aber Linien Wesenheiten sein? Weder als Formbestimmung oder Gestalt sind sie es, wie es etwa z. B. die Seele ist, noch als Stoff, wie der Körper. Denn man sieht ja, dass nichts aus Linien oder Flächen oder Puncten bestehen kann. Wären sie aber eine stoffliche Wesenheit, so müsste man sehen, dass dieses mit ihnen geschehen könne.

Dem Begriffe nach also mögen die Gegenstände der Mathematik früher sein, aber nicht Alles, was dem Begriffe nach früher ist, ist es auch der Wesenheit nach. Der Wesenheit nach nämlich ist dasjenige früher, was abgetrennt dem Sein nach den Vorrang hat, dem Begriffe nach aber alles das, dessen Begriff aus dem der andern abstrahirt ist; dies beides findet aber nicht zugleich statt. Denn wenn die Affectionen nicht selbständig neben den Wesenheiten existiren, z. B. ein Bewegtes oder ein Weifses, so ist das Weifse dem Begriffe nach früher als der weifse Mensch, aber nicht dem Wesen nach. Denn es hat nicht abgetrennt selbständige Existenz, sondern ist immer nur in dem Vereinigten; unter dem Vereinigten aber meine ich den weifsen Menschen. Daraus ist denn offenbar, dass weder das durch Abstraction entstandene früher, noch das durch Determination entstandene später entstanden ist; denn aus Determination durch den Begriff weifs entsteht der Begriff des weifsen Menschen. 1077 b

Dass also die Gegenstände der Mathematik nicht in höherem Sinne Wesenheiten sind als die sinnlichen Körper, noch dem Sein nach früher als das Sinnliche, sondern blofs dem Begriffe nach, noch endlich abgetrennt Realität haben können, ist hiermit genügend erklärt. Da sie nun aber auch nicht in dem Sinnlichen sein konnten, so müssen sie entweder gar nicht sein oder nur in

gewisser Weise und deshalb nicht schlechthin sein; denn wir gebrauchen ja das Sein in vielen Bedeutungen.

Capitel III.

Wie nämlich die allgemeinen Sätze in der Mathematik nicht von Dingen handeln, welche getrennt und selbständig aufser den Gröfsen und den Zahlen existiren, sondern von diesen, nur nicht inwiefern ihnen zukommt Gröfse zu haben oder theilbar zu sein: ebenso kann es offenbar von sinnlichen Gröfsen Begriffe und Beweise geben, nicht insofern sie sinnlich, sondern insofern sie eben dies, nämlich Gröfsen, sind. Denn wie es von dem Bewegten viele Begriffe giebt, nur insofern es bewegt ist, ganz abgesehen davon, was ein jedes dieser Dinge ist und was ihm sonst zukommt, und wie es doch deshalb nicht nöthig ist, dass es ein Bewegtes gebe getrennt von dem Sinnlichen, oder dass in diesem selbst eine abgeschiedene, bestimmte Wesenheit vorhanden sei: ebenso wird es auch wieder vom Bewegten manche Begriffe und Wissenschaften geben, nicht insofern es bewegt, sondern insofern es Körper ist, und ferner insofern es blofs Fläche oder blofs Länge ist, und inwiefern es theilbar, und inwiefern es untheilbar, aber in bestimmter Lage befindlich, und inwiefern es eben blofs untheilbar ist. Da man also schlechthin mit Wahrheit behaupten kann, dass nicht nur das getrennte Selbständige, sondern auch das Untrennbare ist, z. B. dass das Bewegte ist, so kann man auch schlechthin mit Wahrheit sagen, dass die Gegenstände der Mathematik sind, und zwar in dem Sinne, wie man gewöhnlich von ihnen spricht. Und wie man auch von den übrigen Wissenschaften schlechthin mit Wahrheit zu sagen hat, dass sie auf ihren bestimmten Gegenstand, nicht auf das Accidentelle gehen, z. B. auf das Weifse, wenn das Gesunde weifs ist, die Wissenschaft aber vom Gesunden handelt[1]), 1078a sondern auf jeden Gegenstand, insofern er jener ist, z. B. auf das Gesunde, insofern es Gesundes, auf den Menschen, insofern er Mensch ist: ebenso muss man sich auch über die Geometrie aussprechen. Wenn den Gegenständen der Mathematik zukommt sinnlich wahrnehmbar zu sein, sie aber nicht von ihnen handelt, insofern sie

[1]) „die Wissenschaft — handelt" (ἧ δ' ἔστιν ὑγιεινοῦ) für „wiefern es gesund ist" (ᾗ δ' ἐστὶν ὑγιεινόν); vgl. Komm. S. 536.

sinnlich wahrnehmbar sind, so werden deshalb die mathematischen Wissenschaften nicht Wissenschaften vom Sinnlichen sein, aber ebenso wenig getrennte, selbständige Wesenheiten aufser dem Sinnlichen zu ihrem Gegenstande haben. Viele Accidenzen an sich finden sich an den Dingen, insofern eine jede dieser Eigenschaften vorhanden ist; kommen ja doch auch dem Thiere eigenthümliche Affectionen zu, insofern es männlich, und insofern es weiblich ist, aber dennoch giebt es nicht etwa ein Männliches oder ein Weibliches abgetrennt vom Thiere und selbständig, und ebenso kommen auch den sinnlichen Körpern manche Eigenschaften zu, nur insofern sie Längen und insofern sie Flächen sind. Je früher nun dem Begriffe nach und je einfacher die Gegenstände einer Wissenschaft sind, desto mehr Schärfe besitzt dieselbe, und eben in der Einfachheit besteht die Schärfe. Daher ist die Wissenschaft genauer, welche von der Gröfse absieht, als die, welche sie berücksichtigt, und vorzüglich ist diejenige schärfer, welche die Dinge abgesehn von der Bewegung betrachtet. Berücksichtigt sie aber die Bewegung, so ist sie am schärfsten bei Betrachtung der ersten Bewegung; denn dies ist die einfachste, und unter den Arten der einfachen Bewegung wiederum die gleichmäfsige. Derselbe Fall ist auch bei der Harmonik und Optik; keine von diesen Wissenschaften betrachtet das Gesicht oder die Stimme, insofern es Gesicht oder Stimme ist, sondern insofern es auf Linien und Zahlen zurückkommt, und doch sind jenes eigenthümliche Eigenschaften derselben. Und ebenso verhält es sich mit der Mechanik. Wenn daher Jemand Accidentelles als getrennt und selbständig setzt und dann Untersuchung über dasselbe anstellt, insofern es das ist, was es ist, so wird er deshalb nicht in Irrthum verfallen, ebensowenig als wenn er im Sande eine Zeichnung macht und von einer Linie, die keinen Fufs lang ist, annimmt, sie sei einen Fufs lang[1]). Denn nicht in diesen Voraussetzungen liegt der Irrthum. Ja man wird so einen jeden Gegenstand am besten untersuchen, wenn man dasjenige, was keine selbständige Realität hat, als selbständig setzt, wie es der Arithmetiker und der Geometer thut. Der Mensch nämlich, insofern er Mensch ist, ist etwas Einiges und Untheil-

[1]) „die keinen Fufs lang ist, annimmt, sie sei einen Fufs lang" (ποδιαίαν φῇ τὴν μὴ ποδιαίαν) nach Alexander statt „die einen Fufs lang ist, annimmt, sie sei keinen Fufs lang" (τὴν ποδιαίαν φῇ μὴ ποδιαίαν). Vgl. Komm. S. 536.

bares; jener aber setzt schlechthin ein untheilbares Eins und dann untersucht er, ob dem Menschen etwas zukommt, insofern er untheilbar ist. Der Geometer aber betrachtet ihn nicht insofern er Mensch, noch insofern er untheilbar, sondern insofern er ein Solidum ist. *Denn was ihm, auch wenn er etwa nicht untheilbar wäre, zukommen würde, das kann ihm offenbar auch ohnedies zukommen, der Möglichkeit nach[1]).* Hiernach haben denn die Geometer recht und handeln vom Seienden, und ihre Gegenstände sind Seiendes. Denn das Seiende ist ja zweierlei, das eine in Wirklichkeit, das andere stofflich.

Da nun das Gute und das Schöne von einander verschieden sind (denn das eine findet sich immer nur in der Handlung, das Schöne aber auch bei dem Unbeweglichen), so sind diejenigen im Irrthum, welche behaupten, die mathematischen Wissenschaften handelten nicht von dem Schönen und Guten. Allerdings gehen ihre Begriffe und Beweise gar sehr darauf; denn wenn sie das Schöne und Gute zwar nicht nennen, aber dessen Werke und Verhältnisse nachweisen, so kann man nicht sagen, dass sie nicht davon handelten. Die hauptsächlichsten Formen aber des Schönen sind Ordnung und Ebenmafs und Bestimmtheit, was ja am meisten die mathematischen Wissenschaften zum Gegenstande ihrer Beweise haben. Und da dies, ich meine z. B. die Ordnung und die Bestimmtheit, sich als Ursache von Vielem zeigt, so handeln ja offenbar die mathematischen Wissenschaften in gewissem Sinne auch von einer solchen Ursache, welche als das Schöne Ursache ist. Deutlicher werden wir darüber an einer anderen Stelle sprechen.

1078b

Capitel IV.

So viel also über die Gegenstände der Mathematik, dass sie etwas Seiendes sind, und inwiefern sie es sind, und inwiefern sie früher sind, inwiefern nicht früher. Was nun aber die Ideen betrifft, so müssen wir zunächst die Ideenlehre an sich betrachten, ohne damit die Natur der Zahlen in Verbindung zu setzen, sondern wir müssen die Ansichten so fassen wie diejenigen, welche zuerst

[1]) „der Möglichkeit nach" (τὸ δυνατόν). So nach dem Index Aristotel. 209a.

die Existenz der Ideen behaupteten. Es gelangten aber die Anhänger der Ideenlehre zu dieser Ansicht durch die Ueberzeugung von der Wahrheit der Herakleitischen Lehre, dass alles Sinnliche in beständigem Flusse sei; sollte es daher eine Wissenschaft und eine Erkenntnis von etwas geben, so müssten aufser den sinnlichen Wesenheiten davon verschiedene bleibende existiren; denn von dem Fliefsenden gebe es keine Wissenschaft. Nun beschäftigte sich damals Sokrates mit den sittlichen Tugenden und suchte zuerst über sie allgemeine Begriffe aufzustellen; denn unter den Physikern hatte Demokritos diesen Gegenstand eben nur berührt und von dem Warmen und Kalten eine Art von Definition gegeben; vor diesem aber hatten sich die Pythagoreer nur mit einigen wenigen Gegenständen beschäftigt, deren Begriffe sie auf die Zahlen zurückführten, z. B. was die Reife oder das Gerechte oder die Ehe sei; jener aber fragte mit gutem Grunde nach dem Was. Denn er suchte Schlüsse zu machen, das Prinzip aber der Schlüsse ist das Was. Denn die dialectische Kunst war noch nicht so ausgebildet, dass man auch ohne Kenntnis des Was die Gegensätze hätte untersuchen können und ob Entgegengesetztes derselben Wissenschaft angehöre. Zweierlei nämlich ist es, was man mit Recht dem Sokrates zuschreiben kann: die Inductionsbeweise und die allgemeinen Definitionen; dies beides nämlich geht auf das Prinzip der Wissenschaft. Sokrates aber setzte das Allgemeine und die Begriffsbestimmungen nicht als abgetrennte, selbständige Wesenheiten; die Anhänger der Ideenlehre aber trennten es und nannten dieses Ideen der Dinge. Es ergab sich daher für sie, dass es ziemlich auf gleiche Weise Ideen geben müsse von jedem Allgemeinen, und es ging ihnen ähnlich[1]), wie wenn Jemand, der eine Anzahl von Gegenständen zählen will, es nicht zu können glaubte, so lange deren weniger sind, aber dann zählte, nachdem er sie vermehrt; denn der Ideen sind ja geradezu noch mehr als der einzelnen sinnlichen Dinge, deren Ursachen aufsuchend sie von dem Sinnlichen zu jenen fortschritten. Denn für jedes Einzelne giebt es etwas Gleichnamiges, und getrennt von den Wesenheiten giebt es für die andern Dinge ein Eins über der Vielheit sowohl bei den veränderlichen Dingen als bei den ewigen. 1079 a

---

[1]) Das Folgende bis zum Ende des fünften Capitels (S. 280 unten) findet sich fast wörtlich so in A 9, oben S. 23 fg.

Ferner giebt von den Beweisen, welche man für die Realität der Ideen vorbringt, keiner Evidenz; denn einige darunter ergeben keine nothwendige Schlussfolge, andere aber würden auch für solche Dinge Ideen als existirend erweisen, wofür sie keine annehmen. Nach den Beweisgründen nämlich, welche sie aus dem Wesen der Wissenschaften entnehmen, müsste es Ideen für Alles geben, was Gegenstand einer Wissenschaft ist, nach dem Beweise, welcher von der Einheit über der Vielheit des Einzelnen ausgeht, müsste es auch von den Negationen Ideen geben, und nach dem Beweise, dass man etwas Vergangenes noch denke, müsste es auch Ideen der vergänglichen Dinge geben; denn es bleibt doch eine Vorstellung von diesen. — Ferner ergeben die schlagendsten Beweise theils von dem Relativen Ideen, wovon es nach ihrer Behauptung doch keine Gattung an sich giebt, theils führen sie in den Schluss „der dritte Mensch“. — Und überhaupt heben die für die Ideen vorgebrachten Gründe dasjenige auf, dessen Realität die Anhänger der Ideenlehre noch mehr behaupten als die der Ideen selbst. Denn es ergiebt sich ja, dass nicht die Zweiheit das Erste ist, sondern die Zahl, und diesem das Relative vorausgeht und das Relative dem An-sich, und was man noch sonst alles, den Ansichten der Ideenlehre nachgehend, ihren Prinzipien entgegengestellt hat. — Ferner müsste es nach der Annahme, auf welcher, wie sie sagen, die Realität der Ideen beruht, nicht bloſs von den Wesenheiten Ideen geben, sondern auch von vielem andern. Denn der Gedanke ist ja ein einiger nicht nur bei den Wesenheiten, sondern auch bei den Nicht-Wesenheiten, und Wissenschaften giebt es nicht nur von der Wesenheit, und dergleichen Folgerungen ergeben sich noch tausend andere. Nach der Nothwendigkeit aber und den herrschenden Ansichten über die Ideen muss, wenn es ein Theilnehmen an den Ideen giebt, es nur von den Wesenheiten Ideen geben. Denn nicht in accidenteller Weise findet Theilnahme an ihnen statt, sondern diese muss insofern statt finden, insofern ein jedes nicht von einem andern als Substrate ausgesagt wird. Ich meine z. B., wenn etwas an dem Doppelten-an-sich Theil hat, so hat es auch an dem Ewigen Theil, aber nur in accidenteller Weise; denn für das Doppelte ist es ein Accidens ewig zu sein. Also wird es Ideen nur für die Wesenheiten geben. Dasselbe bezeichnet aber Wesenheit hier bei dem Sinnlichen und dort bei dem Ewigen. Oder was soll sonst die

Behauptung bedeuten, es existire etwas außer dem Sinnlichen, welches die Einheit sei zur Vielheit des Einzelnen? Und wenn nun die Ideen und die an ihnen theilnehmenden Dinge derselben Formbestimmung angehören, so würden sie ja etwas Gemeinsames haben; denn warum sollte denn bei den vergänglichen Zweiheiten und bei den zwar vielen, aber ewigen Zweiheiten mehr als bei der Zweiheit-an-sich und der einzelnen sinnlichen Zweiheit das Wesen Zweiheit zu sein ein und dasselbe sein? Gehören sie aber nicht derselben Formbestimmung an, so würden sie ja nur namens- 1079 b gleich sein, und es wäre gerade so, als wenn man sowohl den Kallias als das Holz Mensch nennte, ohne irgend eine Gemeinschaft beider zu sehen. — Wollen wir aber annehmen, dass im übrigen die allgemeinen Begriffe mit den Ideen übereinstimmen, z. B. mit dem Kreise-an-sich der allgemeine Begriff einer ebenen Figur sammt den weiteren Theilen des Begriffes, und nur hinzugefügt werden müsse, wessen Urbild es ist, so ist wohl zu erwägen, ob dies nicht etwa ganz haltungslos ist. Denn welchem Theile des Begriffes soll es hinzugesetzt werden? Der Mitte oder der Fläche oder allen? Denn Alles, was sich in der Wesenheit findet, muss ja Idee sein, wie z. B. das Thier und das Zweifüßige. Und ferner muss offenbar es selbst etwas sein, wie die Fläche eine Wesenheit sein muss, welche sich als Geschlecht in allen Arten finden würde.

Capitel V.

Am meisten aber müsste man wohl in Verlegenheit kommen, wenn man angeben sollte, was denn die Ideen für das Ewige unter dem sinnlich wahrnehmbaren oder für das Entstehende und Vergehende beitragen; denn sie sind ja für sie weder irgend einer Bewegung noch einer Veränderung Ursache. Aber sie helfen auch nichts weder zur Erkenntnis der andern Dinge (denn sie sind ja nicht die Wesenheit derselben; sonst müssten sie in ihnen sein) noch zum Sein derselben, da sie ja nicht in den an ihnen theilnehmenden Dingen sind; denn so könnten sie vielleicht Ursachen in dem Sinne sein, wie die Beimischung des Weißen Ursache ist, dass etwas weiß ist. Doch dieser Gedanke, den früher Anaxagoras, später Eudoxos in seiner Verlegenheit aussprach und einige andere, hat zu wenig Halt; denn es ist leicht, viele unge-

reimte Folgerungen gegen eine solche Ansicht zusammenzubringen. — Aber es ist auch auf keine der Weisen, die man sonst gewöhnlich anführt, möglich, dass aus den Ideen das Andere werde. Wenn man aber sagt, die Ideen seien Vorbilder und das Andere nehme an ihnen Theil, so sind das leere Worte und poetische Metaphern. Denn was ist denn das werkthätige Prinzip, welches im Hinblick auf die Ideen arbeitet? Es kann ja aber auch etwas einem andern ähnlich sein oder werden, ohne diesem nachgebildet zu sein; also mag es nun einen Sokrates geben oder nicht, so kann es Jemand geben wie Sokrates; dasselbe gölte offenbar auch, wenn es einen ewigen Sokrates gäbe. — Ferner wird es für dasselbe Ding mehrere Vorbilder geben, also auch mehrere Ideen, z. B. für den Menschen das Thier und das Zweifüſsige und zugleich den Menschen-an-sich. — Ferner würden die Ideen nicht nur Vorbilder für das Sinnliche sein, sondern auch für die Ideen selbst, z. B. das Geschlecht für die Arten des Geschlechtes; wornach dann dasselbe zugleich Vorbild und Nachbild sein müsste. — Ferner muss es wohl für unmöglich gelten, dass die Wesenheit und dasjenige, dessen Wesenheit etwas ist, getrennt von einander 1080a existirten. Wie könnten denn also die Ideen, wenn sie die Wesenheiten der Dinge sind, getrennt von diesen existiren? Im Phaidon [1]) wird die Ansicht ausgesprochen, dass die Ideen sowohl des Seins als des Werdens Ursache seien. Aber wenngleich die Ideen existiren, so entsteht dennoch Nichts, wofern es nicht eine bewegende Kraft giebt, und dagegen entsteht wieder vieles andere, wie ein Haus und ein Ring, wovon es nach ihrer Ansicht keine Ideen giebt. Also ist es ja offenbar möglich, dass auch jene Dinge, wovon es nach ihrer Behauptung Ideen giebt, durch eben solche Ursachen sein und werden wie die eben angeführten und nicht durch die Ideen. — Doch über die Ideen lässt sich sowohl auf diese Weise als auch durch logischere und schärfere Gründe vieles dem angeführten ähnliches aufbringen.

Capitel VI.

Da nun die Bestimmungen hierüber aufgestellt sind, so ist es angemessen, auf die Untersuchung der Zahlenlehre zurückzugehen und zu fragen, welche Folgerungen sich für diejenigen er-

[1]) Plat. Phaed. 100 D.

geben, welche behaupten, die Zahlen seien trennbare Wesenheiten und die ersten Ursachen des Seienden. Wenn nun die Zahl eine reale Wesenheit, und ihre Wesenheit, nichts anders sein soll als eben dies, Zahl zu sein, wie dies die Ansicht Einiger ist, so muss entweder etwas von ihr das erste, ein anderes das nächste sein, jedes von dem andern der Art nach verschieden — und dies findet dann entweder sogleich bei den Einheiten statt, und es ist jede Einheit mit jeder Einheit unvereinbar, oder sie bilden alle mit einander eine Reihe und sind jede mit jeder vereinbar, wie man dies als die Beschaffenheit der mathematischen Zahl bezeichnet; denn in der mathematischen Zahl ist eine Einheit von der andern in nichts verschieden: oder es müssen einige Einheiten vereinbar sein, andere nicht, wie z. B. wenn nach dem Eins die erste Zweiheit folgt und dann die Dreiheit und die übrigen Zahlen, und dann die Einheiten in einer jeden einzelnen Zahl vereinbar sind, z. B. die in der ersten Zweiheit unter einander oder die in der ersten Dreiheit unter einander, und so auch bei den übrigen Zahlen, die in der Zweiheit-an-sich aber mit den Einheiten in der Dreiheit-an-sich unvereinbar, und in ähnlicher Weise bei den übrigen Zahlen; weshalb denn auch in der mathematischen Zahl gezählt wird eins, zwei, indem man zu dem vorigen Eins ein anderes Eins zufügt, und so drei, indem man zu Zwei Eins zufügt, und ebenso die übrigen Zahlen; bei dieser Zahl aber zählt man nach dem Eins ein davon verschiedenes Zwei ohne jenes erste Eins und eine Dreiheit ohne die Zweiheit und ähnlich die übrigen Zahlen. Oder es muss die eine Art von Zahlen so sein, wie die zuerst bezeichnete, die andere wie die mathematische, und eine dritte auf die zuletzt bezeichnete Weise. — Ferner müssten diese Zahlen entweder trennbar sein von den Dingen oder nicht trennbar, 1080b sondern in den Dingen enthalten, nicht in der Weise, wie wir es oben betrachteten, sondern in dem Sinne, dass die sinnlichen Dinge aus Zahlen als ihren Bestandtheilen entständen, oder es muss die eine trennbar sein, die andere nicht[1]). Dies sind also die einzig möglichen Weisen, in denen die Zahlen sein können. Auch hat von denen, welche das Eins als Prinzip und Wesenheit und Element von Allem setzen und aus diesem Eins und einem andern

[1]) Die in den Hss. hier folgenden Worte „oder alle" (ἢ πάντας) verwirft B.; vgl. Komm. S. 543.

Etwas die Zahlen hervorgehn lassen, jeder einen von diesen Wegen eingeschlagen, nur die Ansicht, dass alle Einheiten unvereinbar sein sollten, hat keiner verfolgt. Und dies ist ganz natürlich; denn es kann außer den erwähnten keine andere Weise weiter geben. Die einen nämlich behaupten, es existirten beide Arten von Zahlen, die einen, welche das früher und später an sich haben, nämlich die Ideen, die anderen, die mathematischen, neben den Ideen und den sinnlichen Dingen, und beide als selbständig geschieden von den sinnlichen Dingen. Andere behaupten, nur die mathematische Zahl existire als das Erste von allem Seienden, abgetrennt von den sinnlichen Dingen. Auch die Pythagoreer nehmen nur die eine Zahl an, nämlich die mathematische, aber nicht als abgetrennt, sondern aus ihr als immanentem Bestandtheile, behaupten sie, beständen die sinnlichen Wesenheiten. Denn sie bilden ja den ganzen Himmel aus Zahlen, aber nicht aus einheitlichen, sondern sie nehmen von den Einheiten an, dass sie eine Größe haben; wie jedoch das erste Eins sich zur Ausdehnung gebildet habe, darauf scheinen sie nicht antworten zu können. Ein anderer behauptet, es gebe nur Eine erste Zahl, nämlich die Idealzahl; Einige wieder sagen, eben diese Eine Zahl sei die mathematische. Aehnlich verhält es sich mit den Ansichten über die Längen, die Flächen und die Körper. Die einen nämlich setzen das Mathematische und das Ideelle als verschieden. Von denen aber, die anderer Ansicht sind, setzen die einen das Mathematische und auf mathematische Weise, alle nämlich, welche nicht die Ideen zu Zahlen machen noch überhaupt die Realität der Ideen behaupten; die andern setzen ebenfalls das Mathematische, aber nicht auf mathematische Weise, denn es werde, behaupten sie, nicht jede Größe wieder in Größen getheilt, noch bildeten jede beliebigen Einheiten eine Zweiheit. Als einheitlich aber setzen die Zahlen alle, welche das Eins zum Prinzip und Element aller Dinge machen, mit Ausnahme der Pythagoreer; diese aber setzen dieselben als ausgedehnt, wie schon oben erwähnt ist.

Wie viele verschiedene Ansichten hierüber möglich, und dass alle möglichen Weisen aufgeführt sind, ist hieraus offenbar. Es sind nun aber zwar alle unhaltbar, aber vielleicht doch die eine mehr als die andere.

Capitel VII.

Zuerst nun ist zu untersuchen, ob die Einheiten vereinbar sind oder unvereinbar, und wenn unvereinbar, auf welche der 1081a beiden von uns unterschiedenen Weisen. Es ist nämlich möglich, einmal dass jede Einheit mit jeder Einheit unvereinbar sei, dann aber auch, dass die Einheiten in der Zweiheit-an-sich zu denen in der Dreiheit-an-sich unvereinbar seien, und dass gleicher Weise die in jeder ersten Zahl enthaltenen Einheiten mit einander unvereinbar seien.

Wenn nun erstens alle Einheiten vereinbar und ununterschieden sind, so entsteht daraus die mathematische Zahl und nur Eine Art von Zahlen, und es ist nicht möglich, dass die Ideen Zahlen[1]) sind. Denn welche Zahl sollte denn Mensch-an-sich oder Thier-an-sich oder irgend eine andere der Ideen sein? Denn von jedem Dinge giebt es doch nur Eine Idee, z. B. Eine Idee vom Menschen-an-sich und vom Thier-an-sich Eine andere; bei den Zahlen aber giebt es dergleichen und ununterschiedene unzählige, so dass diese Dreiheit um nichts mehr Mensch-an-sich sein würde als irgend eine beliebige. Wenn aber die Ideen nicht Zahlen sind, so ist es überhaupt gar nicht möglich, dass sie existiren. Denn aus welchen Prinzipien sollen die Ideen hervorgehn? Denn die Zahl geht aus dem Eins und der unbestimmten Zweiheit hervor, und diese werden als die Prinzipien und die Elemente der Zahl bezeichnet, man kann ja nun aber die Ideen[2]) weder als früher noch als später setzen.

Wenn aber zweitens die Einheiten unvereinbar sind und zwar in dem Sinne, dass jede mit jeder unvereinbar ist, so kann die so gebildete Zahl weder die mathematische sein (denn die mathematische Zahl besteht aus ununterschiedenen Einheiten, und was von ihr erwiesen wird, passt zu dieser Voraussetzung) noch die Idealzahl. Denn dann würde ja die Zweiheit nicht das erste Erzeugnis aus dem Eins und der unbestimmten Zweiheit sein, und dann, wie man angiebt, die übrigen Zahlen der Reihe nach hervorgehoben: Zweiheit, Dreiheit, Vierheit. Denn auf

---

[1]) „Zahlen" (ἀριθμούς) statt „derartige Zahlen" (τοὺς ἀριθμούς); doch vgl. Komm. S. 547.

[2]) „die nämlich aus denselben Prinzipien hervorgehn sollen". Bonitz.

diese Weise werden ja die Einheiten zugleich erzeugt[1]), mag man nun sagen wie der, welcher zuerst diese Ansicht aufstellte, aus ungleichem (indem er durch Gleichmachung desselben die Zweiheit entstehen liefs) oder auf eine andere Weise. — Ferner, wenn die eine Einheit früher sein soll als die andere, so würde sie auch früher sein als die aus ihnen hervorgehende Zweiheit; denn wenn das eine früher, das andere später ist, so muss auch das aus beiden hervorgehende früher als das eine, später als das andere sein[2]). — Ferner, da das Eins-an-sich erstes ist, dann etwas unter den übrigen erstes Eins, welches aber nach jenem Eins-an-sich das zweite ist, und ferner ein drittes, welches nach dem zweiten das zweite, nach dem ersten Eins aber das dritte ist: so würden ja die Einheiten eher sein als die Zahlen, nach denen sie bezeichnet werden[3]); es würde z. B. in der Zweiheit eine dritte Einheit sein, ehe die Drei wäre, und in der Dreiheit eine vierte und so die fünfte, ehe diese Zahlen wären. Nun hat zwar keiner von ihnen in diesem Sinne die Einheiten für unvereinbar erklärt, doch aus ihren Prinzipien ergiebt sich folgerecht auch diese Weise, 1081 b in Wahrheit freilich ist sie unmöglich. Denn sofern es eine erste Einheit und ein erstes Eins giebt, so muss es consequentermafsen auch frühere und spätere Einheiten geben, und dasselbe muss auch für die Zweiheiten gelten, da es ja eine erste Zweiheit giebt; denn nach dem ersten muss folgerecht und nothwendig ein zweites folgen, und wenn ein zweites, dann auch ein drittes und so das das übrige der Reihe nach. Beides aber zugleich zu behaupten, dass nach dem Eins eine Einheit erste und zweite sei, und dass zugleich eine Zweiheit erste sei, ist unmöglich. Jene aber setzen zwar eine erste Einheit und ein erstes Eins, aber ein zweites und drittes nicht weiter, und eine erste Zweiheit, aber eine zweite und dritte nicht mehr.

Wenn aber alle Einheiten unvereinbar mit einander sind, so ist es auch offenbar unmöglich, dass es eine Zweiheit-an-sich und eine Dreiheit-an-sich und so die übrigen Zahlen gebe. Denn

---

[1]) „also selbst gleich, gegen die Voraussetzung, dass sie unvereinbar sein sollen". Bonitz.

[2]) „also ist es nicht eine erste Zweiheit". Bonitz.

[3]) „bezeichnet werden" (λέγονται) nach Hs. E statt des in Hs. A^b überlieferten „gebildet werden" (πλέκονται).

mögen nun die Einheiten ununterschieden sein oder mögen sie sich von einander, jede von jeder, unterscheiden, nothwendig muss man doch die Zahlen durch Hinzufügung bilden, z. B. die Zweiheit, indem man zum Eins ein anderes Eins hinzusetzt, und die Dreiheit, indem man zu der Zwei ein anderes Eins hinzusetzt, und die Vierheit auf dieselbe Weise. Ist dem nun aber so, so können unmöglich die Zahlen so entstehen, wie jene sie entstehen lassen, aus dem Eins nämlich und der unbestimmten Zweiheit; denn es wird ja bei der Entstehung durch Hinzufügung die Zweiheit ein Theil der Dreiheit und diese der Vierheit, und dasselbe ergiebt sich bei den folgenden Zahlen. Sie aber liefsen freilich die Vierheit entstehen aus der ersten Zweiheit und der unbestimmten Zweiheit, also zwei Zweiheiten aufser der Zweiheit-an-sich; wo nicht, so würde in der Vierheit-an-sich die Zweiheit-an-sich ein Theil sein und dazu eine andere Zweiheit hinzugefügt sein, und ebenso würde die Zweiheit aus dem Eins-an-sich und einem andern Eins hervorgehn. Ist dem aber so, so ist es nicht möglich, dass das eine Element die unbestimmte Zweiheit sei; denn es hat ja Eine Einheit, aber nicht eine bestimmte Zweiheit zu erzeugen. — Ferner, wie sollte es denn neben der Zweiheit-an-sich und der Dreiheit-an-sich andere Dreiheiten und Zweiheiten geben? Und auf welche Weise bestehn sie denn aus früheren und späteren Einheiten? Alles dies ist ja willkürliche Erdichtung, und es ist unmöglich, dass es eine erste Zweiheit und dann eine Dreiheit an sich gebe. Und doch müsste dies statt finden, sofern einmal das Eins und die unbestimmte Zweiheit Elemente sein sollen. Sind aber die Folgen, die sich ergeben, unmöglich, so ist es auch unmöglich, dass diese Prinzipien existiren.

Wenn also die Einheiten jede gegen jede verschieden sein sollen, so ergeben sich mit Nothwendigkeit diese und ähnliche Folgen. Wenn aber die Einheiten in verschiedenen Zahlen unterschieden, die aber in derselben Zahl ununterschieden sind, so ergeben sich auch dann nicht geringere Schwierigkeiten. Z. B. in der Zehnzahl-an-sich sind zehn Einheiten, es besteht aber die Zehnzahl sowohl aus diesen als auch aus zwei Fünfzahlen. Da nun die Zehnzahl-an-sich nicht eine beliebige Zahl ist, noch aus beliebigen Fünfzahlen besteht so wenig wie aus beliebigen Einheiten, so müssen sich die Einheiten in dieser Zehnzahl unterscheiden. Denn unterschieden sie sich nicht, so würden sich auch

1082 a

die Fünfzahlen, aus denen die Zehnzahl besteht, nicht unterscheiden; also da sich diese unterscheiden, so müssen auch die Einheiten sich unterscheiden. Wenn diese aber sich unterscheiden, wird es denn dann keine andern Fünfzahlen geben[1]), sondern nur diese zwei, oder wird es deren geben? Dass es keine andern geben[1]) sollte, ist unstatthaft; giebt es[1]) aber andere, was für eine Zehnzahl soll dann aus ihnen entstehn? Denn es ist doch in der Zehnzahl nicht noch eine andere Zehnzahl außer ihr selbst. Aber ebenso ist es nothwendig, dass die Vierzahl nicht aus beliebigen Zweiheiten entstehe; denn die unbestimmte Zweiheit, sagen sie, ergreifend die bestimmte Zweiheit bildete zwei Zweiheiten; denn es war ihr Wesen das Ergriffene zu verzweifachen. — Ferner, wie ist es möglich, dass neben den zwei Einheiten die Zweiheit eine selbständige Wesenheit sei, und so die Dreiheit außer den drei Einheiten? Denn entweder müsste das eine Theil haben an dem andern, wie der weiße Mensch neben dem Weißen und dem Menschen existirt (er hat nämlich Theil an diesen), oder es müsste das eine der Artunterschied des andern sein; denn in dieser Weise existirt der Mensch neben dem Thier und dem Zweifüßigen. Ferner ist Manches durch Berührung Eins, Anderes durch Mischung, Anderes durch seine Stellung. Doch hiervon kann nichts bei den Einheiten statt finden, aus denen die Zweiheit und die Dreiheit besteht, sondern wie die zwei Menschen nicht ein Eins sein können außer beiden einzelnen, so muss dies nothwendig auch bei den Einheiten der Fall sein. Und dass sie untheilbar sind, das kann keinen Unterschied machen; denn auch die Puncte sind ja untheilbar, aber dennoch ist nicht die Zweiheit derselben etwas Anderes außer den beiden selbst. — Aber auch diese Folgerung darf nicht übersehen werden, dass es demnach frühere und spätere Zweiheiten gäbe und in gleicher Weise bei den übrigen Zahlen. Die Zweiheiten nämlich in der Vierzahl mögen zugleich mit einander sein; aber sie sind doch früher als die in der Achtzahl, und wie die Zweiheit diese, so erzeugten sie die Vierheiten in der Achtzahl-an-sich. Ist also die erste Zweiheit eine Idee, so würden auch diese Ideen sein. Derselbe Grund gilt aber auch für die Einheiten; denn die in der ersten Zweiheit enthaltenen Einheiten

---

[1]) „wird es — geben" (ἔσονται) statt „werden — darin enthalten sein" (ἐνέσονται) nach Alexander; vgl. Komm. S. 550.

erzeugen die vier in der Vierzahl enthaltenen, so dass dann alle Einheiten Ideen und eine Idee aus Ideen zusammengesetzt sein würde. Offenbar also müsste auch das, dessen Ideen die Ideen sind, zusammengesetzt sein, wie etwa wenn man behauptete, die Thiere seien aus Thieren zusammengesetzt, sofern es Ideen von diesen giebt. — Ueberhaupt aber ist Annahme von irgend einer Verschiedenheit der Einheiten unstatthaft und eine willkürliche Erdichtung (ich nenne aber willkürliche Erdichtung dasjenige, was mit Gewalt der zu Grunde gelegten Ansicht angepasst ist); denn weder nach Quantität noch nach Qualität sehen wir, dass sich eine Einheit von der andern unterscheide, und es ist nothwendig, dass jede Zahl einer andern gleich oder ungleich sei, was von allen Zahlen, namentlich aber von den einheitlichen, gilt. Wenn also eine Zahl weder kleiner noch gröſser ist, so muss sie gleich sein; das gleiche und überhaupt ununterschiedene setzen wir aber bei den Zahlen als identisch. Wo nicht, so würden ja nicht einmal die Zweiheiten in der Zehnzahl an sich[1]) ununterschieden sein, obgleich sie gleich sind. Denn welchen besondern Grund würde denn der anzuführen haben, der ihre Ununterschiedenheit behauptete? Ferner, wenn jede Einheit und eine andere Einheit dazu zwei ist, so würde ja eine Einheit aus der Zweiheit-an-sich und eine andere aus der Dreiheit-an-sich eine Zweiheit bilden aus verschiedenen Einheiten; würde diese nun früher sein als die Dreiheit oder später? Es scheint allerdings nothwendig, dass sie früher sei; denn die eine von den beiden Einheiten ist zugleich mit der Dreiheit, die andere zugleich mit der Zweiheit. Wir unsererseits nehmen an, dass überhaupt eins und eins, mögen sie gleich sein oder ungleich, zwei sei, z. B. das Gute und das Böse, Mensch und Pferd; die Anhänger jener Lehre aber lassen dies nicht einmal bei den Einheiten gelten. — Ist nun nach ihrer Ansicht die Dreizahl nicht eine gröſsere Zahl als die Zweizahl, so wäre das wunderbar; ist sie aber gröſser, so ist ja offenbar auch eine der Zweiheit gleiche Zahl darin enthalten, und diese also ist von der Zweiheit-an-sich ununterschieden. Aber das ist nicht möglich, sofern es eine erste und zweite Zahl giebt, und es würden dann auch die Ideen nicht Zahlen sein. Denn eben darin haben jene recht, dass sie

[1]) „der Zehnzahl an sich“ (αὐτῇ τῇ δεκάδι) statt „dieser Zehnzahl“ (ταύτῃ τῇ δεκάδι) nach Alexander; vgl. Komm. S. 551.

fordern, die Einheiten sollen unterschieden sein, sofern sie Ideen sein sollen, wie oben erörtert; denn die Idee ist nur Eine. Sind aber die Einheiten ununterschieden, so würden auch die Zweiheiten und Dreiheiten ununterschieden sein. Darum müssen sie denn auch nothwendig sagen, man zähle so „eins, zwei", ohne etwas zu dem schon vorhandenen hinzuzufügen; denn sonst würde ja die Erzeugung nicht aus der unbestimmten Zweiheit geschehen, und die Zahl könnte nicht Idee sein; denn es würde ja eine Idee in der andern enthalten sein, und alle Ideen würden Theile einer Idee sein. In der Consequenz ihrer Ansicht haben sie also hierin recht, aber nicht an sich und schlechthin; denn sie heben damit vieles auf. Ja auch hierin, müssten sie zugeben, liegt eine Schwierigkeit, ob wir, wenn wir zählen und sprechen „eins, zwei, drei" durch Hinzufügung zählen oder durch Theilung.

Capitel VIII.

1083a Vor allem aber gehört es sich zu bestimmen, welcher Unterschied bei der Zahl und der Einheit statt findet, sofern überhaupt einer statt findet. Nothwendig müsste dies nun ein Unterschied der Quantität oder der Qualität sein; offenbar aber kann keins von beiden hier statt finden; nur die Zahl unterscheidet sich, insofern sie Zahl ist, der Quantität nach. Wenn sich aber auch die Einheiten der Quantität nach unterschieden, so müssten sich ja auch Zahlen bei gleicher Menge der Einheiten von einander unterscheiden. Ferner, sind denn die früheren Einheiten gröſser oder kleiner, und nehmen die folgenden zu oder ab? Alles dies ist ja widersinnig. Aber auch der Qualität nach können sie sich nicht unterscheiden. Denn den Einheiten kann eine Affection nicht zukommen; sagen sie ja doch auch von den Zahlen, dass ihnen Qualität später zukomme als Quantität. Ferner könnte es ihnen ja weder von dem Eins werden noch von der unbestimmten Zweiheit; denn jenes hat keine Qualität, diese aber ist die Ursache der Quantität; denn ihre Wesenheit ist Ursache davon, dass das Seiende vieles ist. Wenn es sich nun also irgend anders verhält, so ist dies durchaus im Anfange der Untersuchung auszusprechen, und es sind Bestimmungen über den Unterschied der Einheit zu treffen, vorzüglich weshalb denn ein solcher Unterschied noth-

wendig statt finde, wo nicht, dann wenigstens, welchen sie meinen.

Hieraus ist dann offenbar, dass, wenn die Ideen Zahlen sind, weder alle Einheiten vereinbar sein können noch auch unvereinbar mit einander auf keine der beiden bezeichneten Arten.

Aber ebensowenig ist die Ansicht haltbar, welche andere über die Zahlen aufstellen. Es sind dies nämlich diejenigen, welche nicht annehmen, dass Ideen existirten, weder schlechthin noch als Zahlen, sondern dass die mathematischen Dinge existirten, und die Zahlen das Erste unter dem Seienden seien, und dass ihr Prinzip das Eins-an-sich sei. Denn es ist ja unstatthaft, dass es ein Eins gebe, welches das erste unter den verschiedenen Einsen sei, wie diese behaupten, und nicht ebenso eine Zweiheit für die Zweiheiten und eine Dreiheit für die Dreiheiten; denn bei allen diesen findet dasselbe Verhältniss statt. Wenn es sich nun so mit den Zahlen verhält, und jemand nur die mathematische Zahl annimmt, so ist das Eins nicht Prinzip; denn nothwendig müsste sich ein solches Eins von den übrigen Einheiten unterscheiden, und wenn dies, auch eine erste Zweiheit von den Zweiheiten, und ebenso auch die übrigen Zahlen der Reihe nach. Soll aber das Eins Prinzip sein, so muss es sich vielmehr mit den Zahlen so verhalten, wie Platon sagte, und es muss eine erste Zweiheit und Dreiheit geben, und es dürfen die Zahlen nicht mit einander vereinbar sein. Nimmt aber nun Jemand dies an, so ist schon erörtert, wie viele unmögliche Folgerungen sich daraus ergeben. Nothwendig aber muss es sich doch auf diese oder jene Weise verhalten, so dass, wenn keines von beiden zulässig ist, es auch nicht möglich sein würde, dass die Zahl selbständig abtrennbar sei. 1083b

Hieraus ist aber schon einleuchtend, dass die dritte Ansicht die schwächste ist, wenn man behauptet, die Idealzahl und die mathematische sei dieselbe. Denn in dieser einen Ansicht müssen sich nothwendig die Fehler beider vereinigen; denn einmal ist es auf diese Weise nicht möglich, dass sie mathematische Zahl sei, sondern sie müssen durch Annahme eigenthümlicher Voraussetzungen die Sache auspinnen; andererseits müssen sie auch in dieselben Folgerungen verfallen wie diejenigen, welche die Zahl als Idee setzen.

Die Weise dagegen, in welcher die Pythagoreer die Zahlen

aufstellen, hat auf der einen Seite weniger Schwierigkeiten als die bisher erwähnten, auf der andern Seite aber wieder andere eigenthümliche. Denn dass sie die Zahl nicht als etwas Trennbares setzen, das räumt viele von den unmöglichen Forderungen hinweg; dass aber die Körper aus Zahlen zusammengesetzt sein sollten, und dass diese Zahl mathematische Zahl sei, ist unmöglich. Denn die Annahme von untheilbaren Gröſsen ist falsch, und wenn es wirklich solche Gröſsen giebt, so haben doch die Einheiten gewiss keine Gröſse. Wie ist es nun aber möglich, dass aus Untheilbarem eine Gröſse sich zusammensetze? Und doch ist ja die arithmetische Zahl einheitlich. Sie aber setzen die Zahl als die seienden Dinge; wenigstens passen sie ihre Lehren so an die Körper an, als wenn diese aus jenen, den Zahlen, entständen.

Wenn es nun nothwendig ist, dass die Zahl, sofern sie etwas an sich seiendes sein soll, es auf eine der angegebenen Weisen sei, und wenn sie es doch auf keine dieser Weisen sein kann, so ist erkennbar, dass die Zahl gar nicht eine solche Wesenheit ist, wie diejenigen annehmen, welche sie als trennbar setzen.

Ferner, geht denn jede Einheit aus dem Kleinen und Grossen hervor, indem diese gleichgemacht werden, oder die eine aus dem Kleinen, die andere aus dem Groſsen? Findet das letztere statt, so besteht nicht ein jedes aus allen Elementen, und es sind auch die Einheiten nicht ununterschieden; denn in der einen findet sich das Groſse, in der andern das Kleine, welches seinem Wesen nach das Gegentheil von jenem ist. Ferner, wie steht es mit den Einheiten in der Dreiheit-an-sich? Denn eins ist überzählig; doch vielleicht setzen sie eben deshalb in der ungeraden Zahl das Eins als Mittleres. Besteht dagegen jede von beiden Einheiten aus beiden, dem Groſsen und Kleinen, indem sie gleichgemacht werden, wie soll dann die Zweiheit als eine einige Wesenheit aus dem Groſsen und Kleinen hervorgehen? Oder wie soll sie sich unterscheiden von der Einheit? — Ferner ist die Einheit früher als die Zweiheit. Denn mit Aufhebung der Einheit wird die Zweiheit aufgehoben. Also müsste sie nothwendig Idee einer Idee sein, da sie ja früher ist als eine Idee, und müsste als frühere entstanden sein. Woraus soll sie also entstanden sein? Denn die unbestimmte Zweiheit bringt ja nach ihrer Ansicht Zweiheit hervor. — Ferner muss die Zahl nothwendig entweder begränzt oder unbegränzt sein; denn

sie setzen sie als selbständig trennbar, so dass nothwendig das 1084a eine oder das andere stattfinden muss. Dass sie nun nicht unbegränzt sein kann, ist klar; denn die unendliche Zahl ist weder ungerade noch gerade, die Entstehung der Zahlen aber führt immer entweder auf ungerade oder gerade Zahl; nämlich einmal, wenn das Eins auf die gerade Zahl trifft, entsteht die ungerade,. wenn dagegen die Zweiheit auf eine gerade Zahl trifft, die doppeltgerade, und wenn auf diese ungerade, so entsteht die andere Art der geraden Zahl. Ferner müsste, wenn jede Idee Idee von etwas ist, die Zahlen aber Ideen sind, auch die unendliche Zahl Idee von etwas sein, sei es von etwas sinnlich Wahrnehmbarem oder von etwas Anderem. Doch das ist weder ihrer Behauptung noch den Gründen nach möglich, sondern sie setzen die Ideen so. Ist sie dagegen begränzt, so fragt sich: bis zu welcher Zahl reicht sie? Hier darf man nun nicht bloſs angeben, dass sie bis zu dieser bestimmten reiche, sondern auch warum. Aber wenn nun die Zahl bis zur Zehnzahl reicht, wie dies die Ansicht Einiger ist, so werden erstens die Ideen bald ausgehen; z. B. wenn die Dreiheit Mensch-an-sich ist, welche Zahl wird denn dann Pferd-an-sich sein? Denn jede Zahl bis zur Zehnzahl ist ja ein An-sich-seiendes; also muss es eine[1]) von den Zahlen bis zur Zehnzahl sein, denn diese sind Wesenheiten und Ideen. Aber sie werden doch nicht ausreichen; denn schon die Arten des Thieres werden über sie hinausgehen. — Zugleich ist klar, dass wenn in solcher Weise die Dreiheit Mensch-an-sich ist, auch die andern Dreiheiten es sein werden; denn die in denselben Zahlen enthaltenen Ideen sind ähnlich, so dass sich daraus unzählige Menschen ergeben würden, und zwar, wenn jede Dreiheit Idee ist, so wäre jeder Mensch ein Mensch-an-sich[2]), wo nicht, so wären es doch Menschen. Und wenn die kleinere Zahl ein Theil der gröſseren ist in dem Falle, wo die Einheiten innerhalb derselben Zahl vereinbar sind, so müsste, wenn die Vierzahl-an-sich[3]) Idee von etwas ist, etwa vom Pferd oder vom Weiſsen,

---

[1]) „muss es eine“ (τινα) nach Alexander statt „müssen es einige“ (τινας).

[2]) αὐτὸ ἕκαστος ἄνθρωπος statt αὐτοέκαστος ἄνθρωπος; vgl. Index Aristot. 125a unter αὐτός 1b.

[3]) „wenn die Vierzahl-an-sich“ (εἰ δὴ ἡ τετρὰς αὐτὴ) mit veränderter Interpunction der Periode statt „wenn aber diese Vierzahl“ (εἰ δ᾽ ἡ τετρὰς αὕτη).

der Mensch ein Theil sein vom Pferd, sofern der Mensch Zweiheit ist. — Ungereimt ist es aber auch, dass es von der Zehnzahl eine Idee geben soll, von der Elfzahl aber nicht und ebensowenig von den nächsten Zahlen.

[Ferner ist und wird auch einiges, wovon es keine Ideen giebt. Weshalb giebt es also nicht auch Ideen von jenem? Also sind die Ideen nicht Ursachen.] [1])

Ferner ist es ungereimt, wenn die Zahl nur bis [2]) zur Zehnzahl reichen soll, während doch das Eins in höherem Sinn Seiendes ist und die Formbestimmung ist für die Zehnzahl; denn das Eins als Eins hat keine Entstehung, die Zehnzahl aber hat eine. Doch versuchen sie ihre Ansicht unter der Voraussetzung auszuführen, dass die Zahl bis zur Zehnzahl abgeschlossen und vollendet sei. Wenigstens erzeugen sie das daraus hervorgehende, wie das Leere, das Verhältnis, das Ungerade und anderes dergleichen innerhalb der Zehnzahl; denn einiges schreiben sie den Prinzipien zu, wie Bewegung, Ruhe, Gutes, Böses, das andere den Zahlen selbst. Darum ist ihnen das Eins das Ungerade. Denn läge in der Dreiheit das Ungerade, wie wäre denn dann die Fünfzahl ungerade? Ferner reichen auch die räumlichen Gröfsen und was der 1084b Art ist bis zu einer bestimmten Zahl; z. B. die Einheit ist untheilbare Linie, darauf folgt die Zweiheit, und dann geht auch dies bis zur Zehnzahl. —

Ferner, wenn die Zahl selbständig abtrennbar ist, so entsteht die Frage, ob das Eins früher ist oder die Dreiheit und die Zweiheit. Insofern die Zahl zusammengesetzt ist, ist das Eins früher, insofern aber das Allgemeine und die Form früher ist, ist die Zahl früher; denn jede der Einheiten ist ein Theil der Zahl als deren Stoff, diese aber ist die Form. Nun ist in gewissem Sinne der rechte Winkel früher als der spitze, nämlich der Bestimmtheit und dem Begriffe nach; in einem andern Sinne ist dagegen der spitze früher, nämlich als Theil, in welchen der rechte Winkel zerlegt wird. Als Stoff ist also der spitze Winkel und das Element und die Einheit früher, der Form aber und der begrifflichen Wesen-

[1]) Die eingeklammerten Worte stehen nach Bonitz, obwohl schon Alexander von Aphrodisias und Syrianus sie erläutern, doch hier nicht am richtigen Orte; vgl. Komm. S. 558.

[2]) „die“ (ὁ) vor „nur bis“ (μέχρι) mit Alexander ausgelassen.

[3]) „das Eins“ (τὸ ἓν) eingeschoben nach Alexander; vgl. Komm. S. 558.

heit nach der rechte Winkel und das ganze, concrete, aus Stoff und Form bestehende; denn der Form und dem durch den Begriff bestimmten näher ist das Concrete, der Entstehung nach aber ist es später. Inwiefern ist nun das Eins Prinzip? Weil es untheilbar ist, erklären sie. Aber untheilbar ist sowohl das Allgemeine als auch das Individuelle und das Element, aber auf verschiedene Weise, das eine dem Begriffe, das andere der Zeit nach. In welchen von beiden Bedeutungen ist nun das Eins Prinzip? Denn, wie gesagt, es ist ebensowohl der rechte Winkel früher als der spitze wie auch dieser früher als jener, und jeder von beiden ist eines. Sie machen nun das Eins zum Prinzip in beiden Bedeutungen. Das ist aber unmöglich; denn das eine ist als Form und Wesenheit, das andere als Theil und Stoff gemeint. Denn in gewissem Sinne ist jede von den beiden Einheiten der Zweiheit eine Eins, in Wahrheit nur dem Vermögen nach, sofern ja die Zahl eine Eins ist und nicht als blofser Haufen besteht, sondern, wie sie sagen, die eine aus diesen, die andere aus jenen Einheiten; der Wirklichkeit nach aber ist keine von den beiden Einheiten.

Der Grund aber, weshalb sie in diese Fehler geriethen, liegt darin, dass sie zugleich aus Mathematik und aus allgemeinen Begriffen die Prinzipien aufsuchten. Jener, der Mathematik, gemäfs setzten sie das Eins und das Princip als Punct; denn die Einheit ist ein Punct ohne Lage. Wie nun einige andere aus dem Kleinsten das Seiende zusammensetzten, so machten sie es ebenfalls. Die Einheit wird hiermit zum Stoff der Zahlen und zugleich früher als die Zweiheit; andererseits aber ist sie später, insofern die Zweiheit ein Ganzes, eine Eins und Form ist. Weil sie aber nach allgemeinen Begriffen suchten, so bezeichneten sie auch so das prädicirte Eins als Theil. Das kann aber nicht zugleich bei demselben stattfinden. — Wenn nun das Eins-an-sich nur ohne Lage sein muss (denn es unterscheidet sich durch nichts als dadurch, dass es Prinzip ist), und die Zweiheit theilbar ist, die Einheit aber nicht: so würde demnach die Einheit dem Eins ähnlicher sein als die Zweiheit. Und wenn dies, dann ist auch das Eins der Einheit ähnlicher als der Zweiheit; demnach würde jede von den beiden Einheiten in der Zweiheit früher sein als die Zweiheit. Doch das ist ihre Ansicht nicht; wenigstens erzeugen sie die Zweiheit zuerst. — Ferner, wenn die Zweiheit-an-sich eins ist 1085 a

und ebenso die Dreiheit-an-sich, so sind beide zusammen eine Zweiheit. Woraus entsteht denn nun diese Zweiheit?

Capitel IX.

Auch könnte man fragen, da in den Zahlen keine Berührung stattfindet, sondern Reihenfolge der Einheiten, welche nichts zwischen inne haben, z. B. der Einheiten in der Zweiheit und in der Dreiheit, ob auch für das Eins selbst die Reihenfolge statt findet oder nicht, und ob die Zweiheit früher ist in der Reihenfolge oder irgend eine[1]) von ihren beiden Einheiten. — Aehnliche Schwierigkeiten ergeben sich auch in Betreff der auf die Zahl folgenden Gattungen der Linie, der Fläche und des Körpers. Einige nämlich lassen diese aus den Arten des Grofsen und Kleinen entstehen, z. B. aus dem Langen und Kurzen die Längen, aus dem Breiten und Engen die Flächen, aus dem Tiefen und Flachen die Körper; dies sind aber Arten des Grofsen und Kleinen. Das einheitliche Prinzip des Eins aber setzen einige von den Anhängern dieser Lehre auf diese, andere auf andere Weise. Hierin zeigt sich nun Unzähliges, was unmöglich, willkürlich ersonnen und mit allem vernünftigen im Widerspruche ist. Denn es ergiebt sich ja daraus, dass Linie, Fläche, Körper abgelöst von einander sind, sofern nicht auch von den Prinzipien eines mit dem andern gesetzt ist, so dass das Breite und Enge zugleich lang und kurz ist; ist aber dies der Fall, so würde ja die Fläche Linie und der Körper Fläche sein. Ferner, wie soll man daraus Winkel und Figur und das andere der Art erklären? Es ergiebt sich hier dasselbe wie bei der Lehre von den Zahlen; denn dies sind Affectionen der Gröfse, aber es entsteht aus ihnen die Gröfse ebensowenig als aus Geradem und Krummem die Länge oder aus Glattem und Rauhem der Körper. Alle diese Ansichten aber gemeinschaftlich trifft der Zweifel in Betreff der Arten des Geschlechts, wenn man dem Allgemeinen Realität zuschreibt, ob nämlich das Thier-an-sich in dem einzelnen Thiere ist, oder ob es von dem einzelnen Thiere verschieden ist. Setzt man nämlich das Allgemeine nicht als selbständig abtrenn-

[1]) „in der Reihenfolge oder irgend eine“ (τῷ ἐφεξῆς ἢ — ὁποτεραοῦν) nach Alexander statt „als das (τῶν) Folgende oder als irgend eine (ὁποτερᾳοῦν)“; vgl. Komm. S. 561.



bar, so kann dies gar keine Schwierigkeit machen; setzt man dagegen, wie die Anhänger dieser Lehre es thun, das Eins und die Zahl als selbständig abtrennbar, so sind diese Schwierigkeiten nicht leicht zu lösen, wenn man nicht leicht das nennen darf, was unmöglich ist. Denn wenn Jemand in der Zweiheit und überhaupt in der Zahl das Eins denkt, denkt er dann das Eins-an-sich[1]) oder ein anderes Eins?

Diese also lassen aus solchem Stoffe die Gröſsen entstehen, andere dagegen aus dem Punct (der Punct nämlich ist nach ihrer Ansicht nicht Eins, sondern wie das Eins) und aus einem andern Stoffe, welcher ist wie die Menge, aber welcher nicht die Menge selbst ist. Diese Ansicht führt um nichts weniger zu denselben Zweifeln. Denn wenn der Stoff Einer ist, so ist Linie und Fläche und Körper dasselbe; denn aus demselben hervorgehend müssten sie auch eins und dasselbe sein. Sind aber der Stoffe mehrere, 1085b einer für die Linie, ein zweiter für die Fläche, ein anderer für den Körper, so werden sie entweder einer mit dem andern gesetzt sein oder nicht; man würde demnach auch so auf dieselben Folgerungen kommen; denn entweder würde dann die Fläche gar nicht in sich die Linie enthalten oder selbst Linie sein. — Ferner, zu erklären, wie es denkbar sein soll, dass aus der Einheit und der Menge die Zahl hervorgehe, daran versucht man sich gar nicht; wie man aber auch sich darüber aussprechen mag, man wird in dieselben Schwierigkeiten gerathen wie diejenigen, welche aus dem Eins und der unbestimmten Zweiheit die Zahlen erzeugen. Denn nach der einen Ansicht lässt man die Zahl aus dem allgemein prädicirten hervorgehen, nicht aus einer einzelnen bestimmten Menge, nach der andern aber aus einer einzelnen bestimmten Menge, aber der ersten; denn die Zweiheit, sagt man, ist die erste Menge. Also ist eigentlich kein Unterschied, sondern es müssen sich dieselben[2]) Schwierigkeiten ergeben: Verbindung oder Stellung oder Mischung oder Entstehung und was sonst noch der Art ist. Vor allem aber möchte man fragen: Wenn jede Einheit Eins ist, woraus ist sie denn? Denn es ist doch nicht eine jede das Eins-an-sich. Entweder muss sie nun aus dem Eins-an-sich und der Menge sein oder aus einem Theile der Menge. Dass nun die Ein-

---

[1]) Bonitz streicht das erste der beiden τι.
[2]) „dieselben“ (αἱ αὐταὶ) statt „diese“ (αὗται); vgl. Komm. S. 563.

heit eine Menge sei, ist unmöglich anzunehmen, da sie ja untheilbar ist. Die andere Annahme aber, dass sie aus einem Theil der Menge sei, hat viele andere Schwierigkeiten. Denn dann muss jeder von den Theilen der Menge untheilbar sein, oder er muss eine Menge und die Einheit muss theilbar sein, und es kann nicht das Eins und die Menge Element sein; denn jede einzelne Einheit entsteht nicht aus der Einheit und dem Eins. Ferner, wer sich so ausspricht, thut nichts anderes, als dass er eine andere Zahl setzt; denn die Menge von Untheilbarem ist eben Zahl. — Ferner muss man auch bei denen, die sich so aussprechen, fragen, ob die Zahl unbegränzt ist oder begränzt. Denn es lag, wie es scheint, eine begränzte Menge zu Grunde, aus welcher und dem Eins die begränzten Einheiten hervorgingen. Verschieden aber ist Menge-an-sich und unbegränzte Menge. Was für eine Menge ist es nun, die mit dem Eins Element ist? Eine ähnliche Frage würde sich in Betreff des Punctes und des Elementes, aus welchen sie die räumlichen Gröſsen erzeugen, erheben. Denn es ist doch wohl nicht dieser Punct der einzige. Woraus geht nun ein jeder von den andern Puncten hervor? Doch nicht aus einer Entfernung und dem Puncte-an-sich. Es können aber auch die Theile der Entfernung nicht untheilbare Theile sein wie die der Menge, aus welcher die Einheiten hervorgingen; denn die Zahl ist aus Untheilbarem zusammengesetzt, die Grössen aber nicht.

Dies alles nun und anderes der Art zeigt klar, dass unmöglich die Zahl und die Gröſsen selbständige Realität haben können. Auch ist der Zwiespalt in den Hauptansichten über die Zahlen 1086a ein Zeichen dafür, dass die Unwahrheit der Lehre diese Verwirrung unter ihren Anhängern hervorbringt. Denn die einen, welche nur die mathematischen Dinge neben den sinnlichen setzen, lieſsen, da sie die Schwierigkeit und Willkür in der Ideenlehre sahen, von der Idealzahl ab und setzten nur die mathematische. Andere dagegen, welche die Ideen und zwar diese als Zahlen setzen wollten, aber nicht sahen, wie denn, wenn man diese Principien annimmt, die mathematische Zahl neben der Idealzahl bestehn solle, setzten den Worten nach die Idealzahl und die mathematische als identisch; in der That freilich ist damit die mathematische Zahl aufgehoben; denn ihre Behauptungen beruhen auf eigenthümlichen, nicht auf mathematischen Voraussetzungen. Der aber zuerst aufstellte, dass die Ideen existirten, und dass die Ideen

Zahlen seien, und dass die mathematischen Dinge existiren, trennte beides mit gutem Grunde. So ergiebt sich denn, dass in gewisser Weise jeder von diesen recht hat, im Ganzen aber keiner. Das bezeugen sie auch selbst, da ihre Behauptungen nicht einstimmig unter einander sind, sondern entgegengesetzt. Der Grund aber liegt darin, dass ihre Voraussetzungen und Prinzipien falsch sind. Denn schwer ist es aus Falschem Richtiges abzuleiten, wie Epicharmos[1]) sagt; denn kaum ist es ausgesprochen und sogleich zeigt es sich als nicht recht gesagt.

Soviel mag genügen als Zweifel und als erklärende Bestimmung über die Zahlen. Aus weiterer Erörterung würde, wer schon überzeugt ist, an Ueberzeugung noch gewinnen, doch würde sie nichts beitragen den zu überzeugen, der es nicht schon ist.

Was aber die ersten Prinzipien und die ersten Ursachen und Elemente betrifft, so sind die Ansichten derer, welche nur über die sinnliche Wesenheit Bestimmungen geben, theils in den physischen Schriften[2]) erwähnt, theils gehören sie nicht in die gegenwärtige Untersuchung; die Betrachtung aber der Ansichten derjenigen, welche neben den sinnlichen Wesenheiten andere annehmen, schließt sich an das bisher Erörterte an. Da nun Einige als solche Wesenheiten die Ideen und die Zahlen setzen und deren Elemente zu Elementen und Prinzipien des Seienden machen, so ist bei diesen zu erwägen, was sie behaupten und wie sie es behaupten. Diejenigen, welche bloß die Zahlen aufstellen und zwar die mathematischen, sollen später zur Untersuchung kommen; bei denen aber, welche die Realität der Ideen behaupten, kann man zugleich mit ihrer Lehrweise auch die Schwierigkeit, die in derselben liegt, erkennen. Denn in den Ideen stellen sie einmal das Allgemeine als Wesenheit auf und dann setzen sie dieselben andererseits als selbständig trennbar und als Einzeldinge. Dass dies aber nicht möglich ist, haben wir früher erörtert. Der Grund, weshalb diejenigen, welche die Ideen als das Allgemeine setzen, diese beiden entgegengesetzten Bestimmungen in Eins verknüpften, liegt darin, dass sie dieselben als nicht einerlei mit den sinnlichen

---

[1]) Epicharmos Fragm. B 47 (Lorenz, Leben u. Schriften d. Koers Epicharmos, Berlin 1864, S. 272).

[2]) Vgl. Phys. I 4—6.

Dingen annahmen. Das Einzelne nämlich in den sinnlichen Din-
1086b gen, meinten sie, fließe und nichts davon beharre, das Allgemeine bestehe außer diesen als etwas davon Verschiedenes. Hierzu gab allerdings, wie wir früher erwähnten, Sokrates durch seine Begriffsbestimmungen die Anregung, nur trennte er diese nicht von dem Einzelnen, und darin dachte er ganz richtig, dass er nicht trennte. Das zeigt sich auch in den Folgen. Ohne Allgemeines nämlich ist es unmöglich Wissenschaft zu erlangen, die Trennung aber der Ideen von dem Einzelnen ist die Ursache der Schwierigkeiten, in welche sich die Ideenlehre verwickelt. Ihre Anhänger nun, welche für nothwendig hielten, dass, wenn es Wesenheiten außer den sinnlichen und fließenden geben solle, diese trennbar seien, hatten keine anderen anzugeben, sondern die allgemein prädicirten Wesenheiten stellten sie als selbständige Wesenheiten heraus, woraus sich dann ergiebt, dass die allgemeinen und die einzelnen Wesenheiten so ziemlich dieselben sind. — Dies würde also eine Schwierigkeit sein, welche in den Behauptungen an sich liegt.

Capitel X.

Eine Schwierigkeit aber, welche sowohl für diejenigen sich erhebt, welche die Realität der Ideen behaupten, als für die, welche sie nicht behaupten, und die wir früher in den zweifelnden Betrachtungen erwähnten[1]), wollen wir nun näher besprechen. Wollte man nämlich die Wesenheiten nicht als selbständig trennbar aufstellen und zwar in der Weise, wie man von dem einzelnen Seienden spricht, so würde man, wie wir einmal sagen wollen, die Wesenheit aufheben; wenn man dagegen die Wesenheiten als getrennt aufstellt, wie soll man dann ihre Elemente und Prinzipien aufstellen? Setzt man sie als Einzeldinge und nicht als Allgemeines, so kann es des Seienden nur ebensoviel geben, als es Elemente giebt, und die Elemente können nicht ein Gegenstand des Wissens sein. Denn angenommen, die Sylben der Sprache seien Wesenheiten, und ihre Elemente seien Elemente der Wesenheiten, so müsste demnach nothwendig die Sylbe ba ein Eins sein und so jede Sylbe eine einige, sofern sie ja nicht allgemein und nur der Form nach dieselben sind, sondern eine jede der Zahl nach

[1]) B 4. 999b 24 und B 6. 1003a 6, s. o. S. 47 unten und S. 55.

eins und ein bestimmtes Etwas und nicht bloſs namensgleich ist. Ferner nimmt man ja ein jedes, welches an sich ist, als ein Eins an; gilt dies von den Sylben, so gilt es auch von dem, woraus diese bestehn. Also giebt es nicht mehr a als eins, und ebenso bei den übrigen Elementen auf dieselbe Weise, so wie auch von den übrigen Sylben dieselbe nicht eine andere und wieder andere ist. Aber ist dem nun so, so würde es nicht auſser den Elementen anderes Seiendes geben, sondern eben nur die Elemente. Ferner sind dann die Elemente auch nicht wissbar; denn sie sind nicht allgemein, die Wissenschaft aber geht auf das Allgemeine. Das geht aus den Beweisen ebensowohl als aus den Wesensbestimmungen hervor; denn man kann nicht schlieſsen, dass dieses Dreieck die Winkelsumme von zwei Rechten hat, wenn nicht jedes Dreieck diese Winkelsumme hat, noch dass dieser Mensch ein lebendes Wesen ist, wenn nicht der allgemeine Satz gilt, dass jeder Mensch ein lebendes Wesen ist.

Wenn aber dagegen die Prinzipien oder auch die aus ihnen hervorgehenden Wesenheiten allgemein sein sollen, so würde die Nicht-wesenheit früher sein als die Wesenheit; denn das Allgemeine ist Nicht-wesenheit, das Element und das Prinzip aber war als allgemein gesetzt, und das Element und Prinzip ist früher als das, dessen Element und Prinzip es ist. 1087a

Alle diese Folgerungen ergeben sich ganz nothwendig, wenn man die Ideen aus Elementen hervorgehen lässt und neben den der Art nach gleichen Wesenheiten[1]) die Realität von einem selbständigen einzelnen Eins behauptet. Wenn es dagegen wohl möglich ist, dass z. B. bei den Elementen der Sprache viele a und viele b existiren und nicht auſser diesen ein a-an-sich und ein b-an-sich, so würden dann deswegen recht wohl auch der ähnlichen Sylben unzählige sein.

Dass aber alle Wissenschaft auf das Allgemeine gehe, so dass deshalb nothwendig auch die Prinzipien des Seienden allgemein und nicht selbständig abgetrennte Wesenheiten sein müssten, das enthält freilich die gröſste Schwierigkeit unter den erwähnten, indessen ist die Behauptung in gewissem Sinne wahr, in anderem

---

[1]) „und Ideen" (καὶ ἰδέας) nach „Wesenheiten" (οὐσίας) gestrichen. Vgl. übrigens Komm. S. 568 fg., wo noch eine andere Auffassung als annehmbar bezeichnet wird.



Sinne dagegen nicht wahr. Die Wissenschaft nämlich ist so wie auch das Wissen zweierlei Art, einmal dem Vermögen nach, dann der wirklichen Thätigkeit nach. Das Vermögen nun, welches als Stoff allgemein[1]) und unbegränzt ist, geht auch auf das Allgemeine und Unbegränzte, die wirkliche Thätigkeit aber geht als begränzt auf ein begränztes, als einzelnes etwas auf ein einzelnes Etwas. Aber in accidenteller Weise sieht der Gesichtssinn auch die allgemeine Farbe, weil diese bestimmte Farbe, die er sieht, Farbe ist, und das bestimmte a, welches der Grammatiker betrachtet, ist ein a. Denn müssten nothwendig die Prinzipien allgemein sein, so müsste auch das aus ihnen hervorgehende allgemein sein, wie dies bei den Beweisen statt findet; wäre aber dies der Fall, so würde es weder ein selbständig Abgetrenntes noch eine Wesenheit geben. Aber es ist ja klar, dass die Wissenschaft in der einen Bedeutung allgemein ist, in einer andern nicht.

---

[1]) „als Stoff allgemein" (ὡς ὕλη καθόλου) statt „als Stoff des Allgemeinen" (ὡς ὕλη τοῦ καθόλου); vgl. Komm. S. 569.

VIERZEHNTES BUCH (N).

Capitel I.

So viel also über diese Wesenheit. Nun setzen aber alle wie in den natürlichen Dingen so auch in ähnlicher Weise für die unbeweglichen Wesenheiten die Prinzipien als entgegengesetzt. Wenn es aber nicht möglich ist, dass etwas früher sei als das Prinzip von Allem, so ist es auch unmöglich, dass das Prinzip Prinzip sei, indem es selbst etwas anderes ist, wie wenn z. B. Jemand sagte, das Weiſse sei Prinzip, nicht insofern es etwas anderes, sondern insofern es weiſs ist, doch hafte es an einem Substrat und sei weiſs, indem es etwas Anderes sei; denn dieses Andere würde ja dann früher sein. Nun entsteht ja aber aus Entgegengesetztem alles so, dass dem Entgegengesetzten ein Substrat zu Grunde liegt. Also muss durchaus den Gegensätzen dieses Substrat zu Grunde 1087 b liegen. Alle Gegensätze haften also immer an einem Substrate, und keiner hat selbständige Realität; der Wesenheit aber ist, wie sich offenbar zeigt und durch Gründe bestätigt wird, nichts entgegengesetzt. Keines von dem Entgegengesetzten ist also im strengen Sinne Prinzip von Allem, sondern etwas Anderes ist Prinzip. Jene aber setzen das eine von den beiden Entgegengesetzten als Materie, indem sie theils für das Eins als das Gleiche das Ungleiche, welches die Wesenheit der Menge sein soll, theils für das Eins die Menge als Stoff setzen. Denn es werden ja nach der einen Ansicht die Zahlen aus der Zweiheit des Ungleichen, des Groſsen und Kleinen, nach der andern aus der Menge, nach beiden aber durch die Wesenheit des Eins erzeugt. Denn auch

der, welcher das Ungleiche und das Eins als die Elemente bezeichnet, unter dem Ungleichen aber die Zweiheit aus Grofsem und Kleinem versteht, meint es so, dass das Ungleiche und das Grofse und das Kleine eins sein sollen, und unterscheidet nicht, dass sie es dem Begriffe nach sind, aber nicht der Zahl nach.

Aber sie bestimmen auch nicht einmal die Prinzipien, die sie Elemente nennen, richtig, indem einige das Grofse und das Kleine setzen sammt dem Eins, diese drei als Elemente der Zahlen, jene zwei als Stoff, das Eins als Form, andere das Viel und Wenig, weil das Grofse und das Kleine seinem Wesen nach der Raumgröfse verwandter sei, andere das Allgemeine, unter welchem dies befasst ist, das Uebertreffende und das Uebertroffene. Dies letztere unterscheidet sich eigentlich von jenem in mehreren Folgerungen gar nicht, sondern nur in Betreff der logischen Schwierigkeiten, vor denen sie sich hüten, da sie selbst logische Beweise vorbringen. Indessen aus demselben Grunde, aus welchem das Uebertreffende und das Uebertroffene Prinzipien sein sollen, aber nicht das Grofse und das Kleine, müsste auch die Zahl früher als die Zweiheit aus den Elementen hervorgehn; denn beide sind das Allgemeinere. So aber behaupten sie das eine ohne zugleich das andere zu behaupten. — Andere setzen das Verschiedene und das Andere dem Eins, andere die Vielheit und das Eins einander entgegen. Wenn nun aber, wie sie ja doch wollen, das Seiende aus Entgegengesetztem hervorgehn soll, dem Eins aber entweder nichts, oder, wenn überhaupt etwas, die Vielheit entgegengesetzt ist, das Ungleiche dagegen dem Gleichen und das Verschiedene dem Identischen und das Andere dem Selbst: so haben die noch immer Einiges für sich, welche das Eins der Vielheit entgegensetzen, doch ist auch ihre Ansicht nicht genügend begründet; denn es würde ja danach das Eins wenig sein, da die Vielheit der Wenigkeit, das Viele dem Wenigen entgegengesetzt ist. Offenbar aber bezeichnet das Eins ein Mafs, und in jedem Falle liegt etwas anderes als Substrat zu Grunde, z. B. bei der Harmonie der halbe Ton, bei der Gröfse der Zoll oder Fufs oder etwas der Art, bei den Rhythmen der Fufs oder die Sylbe, ebenso bei der Schwere ein 1088a bestimmtes Gewicht, und immer in gleicher Weise, bei dem Qualitativen etwas Qualitatives, bei dem Quantitativen etwas Quantitatives, und das Mafs ist untheilbar theils der Art nach, theils für die sinnliche Wahrnehmung; das Eins ist aber dabei nicht

eine Wesenheit an sich. Und dies hat seinen guten Grund; denn das Eins bezeichnet das Maſs einer Vielheit, und die Zahl bezeichnet eine gemessene Vielheit und eine Vielheit von Maſsen. Darum ist auch nothwendig das Eins nicht Zahl, so wenig wie das Maſs eine Mehrheit von Maſsen ist, sondern das Maſs und das Eins ist Prinzip. Immer aber muss allem Gezählten etwas Identisches als Maſs zu Grunde liegen; z. B. wenn Pferde gezählt werden, so ist das Maſs Pferd, wenn Menschen, Mensch[1]); wenn Mensch, Pferd und Gott, etwa lebendes Wesen, und die Zahl würde lebende Wesen zählen; wenn Mensch, Weiſses und Gehendes, so giebt es davon am wenigsten eine Zahl, weil Alles an demselbigen und der Zahl nach Einem statt findet; indessen würde die Zahl derselben eine Zahl von Arten sein oder sonst eines ähnlichen gemeinsamen Prädicates.

Die dagegen das Ungleiche als ein Eins und die unbestimmte Zweiheit des Groſsen und Kleinen setzen, entfernen sich in ihren Ansichten gar weit von dem Wahrscheinlichen und dem Möglichen; denn dies sind ja vielmehr Affectionen und Accidenzen als Substrate für Zahlen und Gröſsen, das viel und wenig nämlich für die Zahl, das groſs und klein für die Raumgröſse, wie gerade und ungerade, rauh und glatt, gerade und krumm. — Ferner kommt zu diesem Fehler noch hinzu, dass das Groſse und das Kleine und alles dergleichen nothwendig etwas Relatives ist; das Relative aber ist unter allen Kategorien am wenigsten ein Ding und eine Wesenheit und ist später als das Qualitative und das Quantitative, und das Relative ist, wie gesagt, eine Affection des Quantitativen, aber nicht dessen Stoff, sofern ja sowohl dem Relativen im allgemeinen als auch seinen Theilen und Arten etwas Anderes zu Grunde liegen muss. Denn nichts ist groſs und klein, viel oder wenig, überhaupt hat nichts eine Relationsbestimmung an sich, ohne dass es etwas anderes wäre, als welches es dann viel oder wenig oder groſs oder klein ist oder eine sonstige Relationsbestimmung erhält. Ein Beweis dafür aber, dass das Relative am wenigsten eine Wesenheit und etwas Seiendes ist, liegt darin, dass vom Relativen allein es kein Entstehn, kein Vergehn, keine Bewegung giebt, wie es für die Quantität Zuwachs und Abnahme,

---

[1]) B. liest nach Alexander: εἰ ἵπποι τὸ μέτρον, ἵππος, καὶ εἰ ἄνθρωποι, ἄνθρωπος.

für die Qualität Beschaffenheitsveränderung, für den Ort Bewegung, für die Wesenheit Entstehen und Vergehn schlechthin giebt. Aber für das Relative findet dies nicht statt; denn ohne verändert zu werden wird dasselbe bald gröfser, bald kleiner oder gleich sein, 1088 b wenn das Andere der Quantität nach verändert ist. — Nothwendig muss aber Stoff für ein jedes Ding das sein, was dem Vermögen nach ein solches Ding ist, also auch für die Wesenheit; das Relative aber ist weder dem Vermögen nach noch in Wirklichkeit Wesenheit. Also ist es unstatthaft oder vielmehr unmöglich eine Nichtwesenheit als Element und als das Frühere für die Wesenheit zu setzen; denn alle anderen Kategorien sind später als die Wesenheit.

Ferner werden die Elemente nicht als Prädicate ausgesagt von dem, dessen Elemente sie sind; das viel und wenig aber wird sowohl getrennt als auch zugleich ausgesagt von der Zahl, und das lang und kurz von der Linie, und die Ebene ist breit und schmal. Giebt es nun auch eine Menge, von welcher das eine immer wenig ist, z. B. die Zweiheit (denn wäre sie viel, so würde das Eins wenig sein), so muss es auch eine geben, welche schlechthin viel ist; z. B. die Zehnzahl würde viel sein, wenn[1]) es nichts giebt, was mehr ist als sie, oder die Zahl Tausend. Wie soll nun die Zahl so aus dem Vielen und Wenigen entstehen? Denn entweder müsste man keines oder beides von ihr aussagen; nun aber wird nur das eine von ihr ausgesagt.

Capitel II.

Ueberhaupt aber muss man untersuchen, ob es möglich ist, dass das Ewige aus Elementen bestehe. Es würde ja dann einen Stoff haben, da alles aus Elementen bestehende zusammengesetzt ist. Wenn nun nothwendig alles aus Elementen bestehende aus dem werden muss, aus dem es besteht, mag jenes nun ewig oder mag es geworden sein, alles aber dasjenige, was es wird, aus dem der Möglichkeit nach Seienden wird (denn aus dem Unvermögenden könnte es ja nicht werden noch sein), das dem Vermögen nach seiende aber ebensogut zu wirklicher Thätigkeit übergehn kann als auch nicht: so müsste es ja für die Zahl oder für irgend

---

[1]) B. streicht das vor „wenn" (εἰ) überlieferte „und" (καὶ) als unverständlich; vgl. Komm. S. 573.

etwas anderes, das einen Stoff hat, mag es auch noch so sehr immer sein, doch auch möglich sein, dass es nicht sei, wie ja das noch so viele Jahre hindurch bestehende eben so gut nicht sein kann wie das nur Einen Tag bestehende, und wenn dem so ist, so müsste selbst das die unbegränzte Zeit hindurch seiende auch nicht sein können. Sie würden also nicht ewig sein, sofern ja das nicht ewig ist, was auch nicht sein kann, wie wir dies in andern Untersuchungen[1]) erörtert haben. Wenn aber das jetzt ausgesprochene allgemeine Wahrheit hat, dass nämlich keine Wesenheit ewig ist, sofern sie nicht in wirklicher Thätigkeit ist, und die Elemente Stoff der Wesenheit sind: so giebt es für keine ewige Wesenheit Elemente, aus denen sie als immanenten Theilen bestände.

Manche setzen nun zwar die unbestimmte Zweiheit als Element neben dem Eins, aber sie vermeiden die Setzung des Ungleichen aus gutem Grunde wegen der daraus sich ergebenden unmöglichen Folgerungen. Indessen entziehen sie sich dadurch nur den Schwierigkeiten, zu denen die Annahme des Ungleichen und des Relativen als Element nothwendig führen muss; was sich aber abgesehen von dieser Ansicht ergiebt, das muss auch bei jenen nothwendig seine Geltung haben, mögen sie nun aus diesen Elementen die Idealzahl entstehen lassen oder die mathematische.

Unter den mancherlei Gründen, welche auf diesen Abweg führten, ist der hauptsächlichste ein von Alters her überkommener 1089 a Zweifel. Man glaubte nämlich, dass alles Seiende eins sein müsse, das Seiende selbst, sofern man nicht den Ausspruch des Parmenides[2]) löste und widerlegte „nimmer wirst du erkennen[3]), dass sei Nichtseiendes“, vielmehr müsse man[4]) zeigen, dass das Nichtseiende wirklich ist; denn so würden dann aus dem Seienden und einem Andern die seienden Dinge hervorgehn, sofern deren eine

---

[1]) Vgl. de caelo I 7 fg.

[2]) V. 60 (nach Steins Zählung).

[3]) B. liest „wirst du erkennen“ (δαῇς) statt der in der Hs. E überlieferten und durch Simplicius (im Komm. zu Arist. Phys. 29v. 135, 21 Diels; 31r. 143, 31 D.; 53v. 244, 1 D.) Zeugnis gesicherten richtigen Lesart „lässt sich erweisen“ (δαμῇ).

[4]) „müsse man“ (ἀνάγκην εἶναι) liest B. statt des überlieferten „muss man“ (ἀνάγκη εἶναι).

Mehrheit sein soll[1]). Indessen erstens, da das Seiende in vielen Bedeutungen gebraucht wird (denn es bezeichnet theils Wesenheit, theils Qualitatives, theils Quantitatives und so die übrigen Kategorien), was für eine Art von Seiendem soll denn alles eins sein[2]), wofern man nicht das Nicht-seiende als existirend annimmt? die Wesenheiten oder die Affectionen und so das übrige auf gleiche Weise oder[3]) alles? Und soll das bestimmte Etwas, das Quantitative, das Qualitative und was sonst noch etwas Seiendes[4]) bezeichnet, eins sein? Aber es ist ja ganz unstatthaft oder vielmehr unmöglich, dass das Nicht-seiende als Eine Art von Wesenheit Ursache davon sei, dass von dem Seienden das eine ein bestimmtes Etwas ist, das andere eine bestimmte Qualität oder Quantität oder örtliche Lage hat. Zweitens, aus welcherlei Nicht-seiendem und Seiendem soll das Seiende hervorgehn? Denn auch das Nichtseiende wird in mehrfacher Bedeutung ausgesagt, weil ja das Seiende mannigfache Bedeutung hat, und Nicht-Mensch bezeichnet, dass etwas nicht dies bestimmte Etwas, nicht-gerade, dass es nicht dieses Qualitative, nicht-dreiklaftrig, dass es nicht dieses Quantitative ist. Aus welcherlei Seiendem und Nicht-seiendem geht also die Vielheit des Seienden hervor? Nun meint freilich der Urheber dieser Ansicht[5]) den Irrthum und versteht diese Wesenheit unter demjenigen Nicht-seienden, aus dem und dem Seienden die Vielheit der Dinge hervorgehe — weshalb es denn auch hiefs, man müsse etwas falsches voraussetzen, wie auch die Geometer von der Linie, welche nicht einen Fufs lang ist, annehmen, sie habe diese Länge —; aber es ist ja unmöglich, dass sich dies so verhalte. Denn weder setzen die Geometer etwas falsches voraus (denn jene Annahme ist ja gar nicht in dem Schlusse enthalten), noch kann aus dem in diesem Sinne Nicht-seienden das Seiende entstehn oder vergehn. Sondern indem das je nach den einzelnen Ableitungen Nicht-seiende in so vielfachem Sinne ausgesagt wird, als es Kategorien giebt, und aufserdem noch das falsche und das

---

1) „sein soll" (ἔσται) statt „ist" (ἐστιν); vgl. Komm. S. 575.

2) „was für eine Art (ποῖα) von Seiendem soll denn alles eins sein?" statt „was für eine Art (ποῖον) von Eins soll denn alles Seiende sein?"; vgl. Komm. S. 575.

3) „oder" (ἢ) von B. eingeschoben.

4) „etwas Seiendes" (ὄν τι) statt „ein Eins" (ἕν τι).

5) Platon im Sophistes p. 237 A u. 240.

dem Vermögen nach seiende als nicht seiend bezeichnet[1]) wird: so geht aus dem letzteren das Werden hervor; nämlich aus dem, was nicht wirklich Mensch ist, aber doch dem Vermögen nach Mensch, wird der Mensch, aus dem Nicht-weifsen, das aber dem Vermögen nach weifs ist, das Weifse, und so in ähnlicher Weise, mag nun eines werden oder vieles.

Offenbar richtet sich diese Untersuchung darauf, inwiefern dem von den Wesenheiten ausgesagten Seienden Vielheit zukomme; denn das aus der Erzeugung hervorgehende sind Zahlen, Längen und Körper. Aber es ist unstatthaft, bei der Frage nach dem Grunde der Vielheit blofs auf das Was einzugehn und nicht auch auf das Qualitative oder Quantitative. Denn die unbestimmte Zweiheit oder das Grofse und Kleine ist doch nicht der Grund davon, dass zweierlei weifses, oder dass eine Vielheit von Farben oder Feuchtigkeiten oder Figuren existirt; sonst würden ja auch 1089 b diese Zahlen und Einheiten sein. Aber freilich, wären sie auf dieses eingegangen, so würden sie den Grund auch bei jenen, den Wesenheiten, erkannt haben; denn in beiden findet derselbe und analoge Grund statt. Denn diese Verirrung ist auch die Ursache davon, dass sie, den Gegensatz für das Seiende und das Eins suchend, um aus ihm und diesem die seienden Dinge hervorgehn zu lassen, das Relative und das Ungleiche zu Grunde legten, das weder conträr noch contradictorisch jenem entgegengesetzt, sondern eine Wesenheit unter dem Seienden ist wie ebenso das Was und das Qualitative. Und sie hätten auch danach fragen müssen, wie denn das relative vieles ist und nicht blofs eines; nun aber fragt man wohl, wie es denn viele Einheiten giebt neben dem ersten Eins, aber nicht weiter danach, wie es vielerlei Ungleiches neben dem ersten Ungleichen giebt. Und doch wenden sie diese Vielheit des Ungleichen an und erwähnen grofs klein, viel wenig, woraus die Zahlen, lang kurz, woraus die Linie, breit schmal, woraus die Fläche, tief flach, woraus die Körper entstehen sollen, und so erwähnen sie noch mehr Arten des Relativen. Was ist denn nun für dieses Grund der Vielheit?

Man muss also, wie gesagt, für jedes Einzelne das dem Vermögen nach Seiende voraussetzen. Das aber fügte der Urheber

---

[1]) „als nicht seiend“ (μὴ ὄν) nach Alexander statt „als das Nicht-seiende“ (τὸ μὴ ὄν).

dieser Ansicht noch hinzu, was dasjenige sei, das dem Vermögen nach ein bestimmtes Etwas und Wesenheit[1]), an sich aber nicht seiend ist, nämlich dass es das Relative sei, wie wenn er gesagt hätte das Qualitative, das ja ebenfalls weder dem Vermögen nach das Eins oder das Seiende ist noch die Negation des Eins oder des Seienden, sondern eins von den seienden Dingen. Und noch vielmehr musste man es, wie gesagt, voraussetzen, wenn er untersucht hätte, wie dem Seienden Vielheit zukomme; er musste nicht bloſs das Seiende in derselben Kategorie untersuchen, wie den Wesenheiten oder den Qualitäten, sondern wie dem Seienden überhaupt Vielheit zukomme; denn einiges davon ist Wesenheit, anderes Affection, anderes Relatives.

Bei den anderen Kategorien ist nun auch noch eine andere Antwort auf die Frage[2]), wie dem Seienden Vielheit zukomme, möglich, nämlich die: weil es nicht selbständig existire, so gebe es dadurch, dass das Substrat vieles werde und sei, eine Vielheit von Qualitativem und Quantitativem. Allein einen gewissen Stoff muss doch jedes Geschlecht haben; nur kann er nicht selbständig trennbar von den Wesenheiten sein. Bei den Einzeldingen hingegen ist es einigermaſsen fraglich, wie das einzelne Etwas vieles sein kann, wenn es nicht ein gewisses einzelnes Etwas und eine Wesenheit von der Art[3]) geben soll. Diese Frage führt vielmehr auf die zurück, weshalb es viele Wesenheiten der Wirklichkeit nach giebt, nicht aber eine.

Wenn aber das Was und das Quantum nicht einerlei ist, so erklärt man nicht, wie und warum das Seiende, das Was, vieles ist, sondern wie der Quanta viele sind. Denn jede Zahl bezeichnet ein Quantum, und die Einheit bezeichnet, wo nicht ein Maſs, doch das der Quantität nach Untheilbare. Wenn nun also das Quantum 1090a etwas Anderes ist als das Was, so giebt man nicht an, woher und wie das Was eine Vielheit erhält; behauptet man dagegen, dass Quantum und Was dasselbe seien, so hat man viele Einwürfe zu erwarten.

---

[1]) „Wesenheit“ (οὐσία) nach Alexander statt „der Wesenheit nach“ (οὐσίᾳ).

[2]) Alexander will das ἐπίστασιν des Textes entweder als „Frage“ (ἀπορίαν) oder als „Antwort“ (ἀπόκρισιν) verstanden wissen; B. zieht im Komm. S. 578 die zweite Auffassung vor.

[3]) „nämlich einen Stoff, der dem Vermögen nach die Formen enthält“ nach Alexanders Auslegung.

Man hat aber auch darauf die Untersuchung zu richten, woher man denn in Betreff der Zahlen die Ueberzeugung bekommen soll, dass sie wirklich existiren. Bei der Annahme der Ideen nämlich sind sie ein Grund für die seienden Dinge, insofern ja jede Zahl eine Idee, die Idee aber auf irgend eine Weise für das Uebrige Grund des Seins ist; denn dies mag einmal als Grundlage ihrer Ansicht gelten. Wenn man aber bei der Einsicht in die Schwierigkeiten der Ideenlehre diese Ansicht nicht annimmt, also nicht aus diesem Grunde die Zahlen aufstellt, sondern die mathematische Zahl setzt, woher soll man denn dann die Ueberzeugung gewinnen, dass die so beschaffene Zahl wirklich ist, und wozu soll sie den übrigen Dingen dienlich sein? Denn weder ist sie nach der Behauptung der Anhänger dieser Ansicht Zahl von etwas, sondern man setzt sie als eine Wesenheit an und für sich, noch zeigt sie sich als Ursache. Denn die arithmetischen Lehrsätze müssen, wie erörtert[1]), alle auch für das Sinnliche gelten[2]).

Capitel III.

Diejenigen nun also, welche die Realität der Ideen setzen und behaupten, dass dieselben Zahlen seien, versuchen doch wenigstens, indem sie eine selbständige Realität des Allgemeinen neben der Vielheit des Einzelnen annehmen[3]), zu erklären, wie und weshalb jedes ein Seiendes sei; aber freilich, da ihre Gründe weder zwingend noch überhaupt zulässig sind, so hat man auch nicht deshalb der Zahl Realität zuzuschreiben. Die Pythagoreer dagegen setzten, da sie viele Eigenschaften der Zahlen an den sinnlichen Körpern haften sahen, die Zahlen ebenfalls als das Seiende, aber nicht als selbständig trennbar, sondern so, dass das Seiende aus Zahlen bestehe. Weshalb aber? Weil die Eigenschaften der Zahlen sich in der Harmonie finden und im Himmel und in vielen andern Dingen. Diejenigen dagegen, welche nur von der mathematischen Zahl behaupten, dass sie sei, können nach ihren Voraussetzungen nichts der Art vorbringen, sondern man

[1]) Vgl. M 3, oben S. 274.

[2]) „so dass man also nicht um ihretwillen die Realität der Zahlen anzunehmen hat". Bonitz.

[3]) κατὰ τὸ (statt τὴν) ἔκθεσιν — λαμβάνειν liest B.; vgl. Komm. S. 579.

gab als Grund nur an, es würde sonst keine Wissenschaft von dem Mathematischen geben. Wir dagegen behaupten, dass es allerdings eine giebt, wie früher erörtert[1]). Und offenbar existirt das Mathematische nicht als selbständig abgetrennt; denn wäre es von den sinnlichen Dingen real getrennt, so würden sich nicht seine Eigenschaften in den Körpern finden. Die Pythagoreer haben sich nun also in dieser Beziehung keines Fehlers schuldig gemacht; insofern sie aber aus Zahlen die natürlichen Körper entstehen lassen, also aus dem, was weder Schwere noch Leichtigkeit hat, dasjenige, was schwer oder leicht ist, scheinen sie von einem andern Himmel zu sprechen und von andern Körpern, nicht von den sinnlichen. Die aber die Zahl als selbständig trennbar setzen, nehmen deshalb an, die Zahl existire und sei selbständig abtrenn- 1090b bar[2]) und gleicherweise auch die mathematischen Gröfsen, weil von den sinnlichen Dingen die Lehrsätze nicht gelten würden, und doch die gewöhnlich ausgesprochenen wahr sind und sich unmittelbare Beistimmung gewinnen. Offenbar nun wird die Widerlegung das Entgegengesetzte behaupten, und die Anhänger dieser Ansicht müssen die eben aufgestellte Schwierigkeit lösen, wie es denn kommt, dass, während die mathematischen Dinge auf keine Weise in den sinnlichen sind, doch deren Eigenschaften sich in den sinnlichen Dingen finden.

Manche finden auch darin, dass der Punct für die Linie, diese für die Fläche, diese für den Körper Gränze und Aeufserstes ist, einen zwingenden Grund dafür, dass solche Wesenheiten existirten. Wir müssen also sehen, ob nicht dieser Grund gar zu schwach ist. Denn einmal ist das Aeufserste nicht eine Wesenheit, sondern dies alles ist vielmehr Gränze — denn es giebt ja auch beim Gehen und überhaupt bei der Bewegung eine Gränze, diese müsste also ein bestimmtes Etwas und eine Wesenheit sein, was ganz unstatthaft ist —, und dann, gesetzt auch das Aeuferste wäre Wesenheit, so wäre es doch Wesenheit dieses bestimmten Sinnlichen; denn als Gränze von diesem wurde es bezeichnet. Weshalb würde es denn also selbständig abgetrennt existiren?

Ferner wird man, wenn man nicht gar zu nachgiebig ist, in Betreff der gesammten Zahl und des Mathematischen den Punct

---

[1]) Vgl. M 3, oben S. 274.

[2]) χωριστὸν statt χωριστὰ liest B.; vgl. Komm. S. 580.

in Frage ziehen müssen, dass das Frühere und Spätere keinen Einfluss auf einander hat. Denn nach der Ansicht derer, welche nur das Mathematische als real setzen, müssten, wenn auch die Zahl nicht wäre, die Raumgröfsen nichtsdestoweniger existiren, und wenn diese nicht, so doch die Seele und die sinnlich wahrnehmbaren Körper. Aber die Natur ist doch offenbar nicht so ohne Zusammenhang wie eine elende Tragödie. — Die Anhänger der Ideenlehre dagegen entgehen freilich diesem Vorwurfe; denn sie lassen die Raumgröfsen aus der Materie und der Zahl entstehen: aus der Zweiheit die Linien, aus der Dreiheit etwa die Flächen, aus der Vierzahl die Körper, oder auch aus anderen Zahlen; denn darauf kommt hierbei nichts an. Aber sollen denn dies Ideen sein, oder in welcher Weise existiren sie, und welche Bedeutung haben sie für das Seiende? Keine; so wenig wie das Mathematische, ebensowenig hat dies einen Einfluss auf das Seiende. Ja es giebt nicht einmal einen Lehrsatz über dieselben, sofern man nicht das Mathematische umwerfen und eigenthümliche Meinungen aufstellen will. Doch es ist nicht schwer, die ersten besten Voraussetzungen zu machen und daran ein langes Gerede und viel Folgerungen anzuknüpfen. — Diese nun also fehlen, indem sie an die Ideen das Mathematische anknüpfen. Die dagegen zuerst zweierlei Zahl setzten, nämlich eine als die Idealzahl und eine andere als die mathematische, haben nicht erklärt und können auch nicht erklären, wie und woraus die mathematische Zahl entstehen solle (sie setzen dieselbe nämlich zwischen inne zwischen Idealzahl und sinnliche Zahl). Denn soll sie aus dem Grofsen und Kleinen hervorgehn, so würde sie ja mit der Idealzahl identisch sein (aus einem andern Grofsen und Kleinen aber lässt man die Raumgröfsen entstehn)[1]; wenn man dagegen 1091a ein anderes setzen will, so würde man ja der Elemente mehrere setzen. Und wäre ein Eins das Prinzip von beiden, so würde das Eins etwas gemeinsames für sie sein. Man muss nun einerseits fragen, wie denn das Eins auch zu dieser Vielheit kommt, und dabei ist es andererseits nach ihrer Ansicht unmöglich, dass eine Zahl auf andere Weise entstehe als aus dem Eins und der unbestimmten Zweiheit.

---

[1]) „aus — entstehn" statt „aber sie muss aus einem andern Grofsen und Kleinen sein; denn sie erzeugt Raumgröfsen"; vgl. Komm. S. 582.

Dies alles ist also unbegründet und steht im Widerspruche mit sich selbst wie mit allem Wohlbegründeten; es klingt ganz wie das lange Gerede beim Simonides[1]). Es entsteht aber ein langes Gerede wie dort das der Sclaven, wenn man nichts Gescheites zu reden weiſs. Auch die Elemente selbst, das Groſse und das Kleine, möchten schreien, wie sie hin und hergezerrt werden; denn sie können auf keine Weise die Zahl erzeugen mit Ausnahme der vom Eins aus verdoppelten.

Es ist aber auch unstatthaft oder vielmehr eine reine Unmöglichkeit, eine Erzeugung dessen zu setzen, was ewig ist. Bei den Pythagoreern nun darf man gar nicht darüber in Zweifel sein, ob sie eine Entstehung setzen oder nicht. Denn sie erklären ja ganz offenbar, dass, nachdem das Eins zusammengetreten, sei dies nun aus den Flächen oder aus der Farbe oder aus einem Samen oder sonst aus Etwas, das sie selbst nicht anzugeben wissen, sogleich die nächsten Theile des Unbegränzten von der Gränze angezogen und begränzt wurden. Aber da sie eine Weltbildung geben, und ihre Ansichten in das Gebiet der Physik gehören, so ist es billig sie dort etwas zu prüfen, aber aus der gegenwärtigen Untersuchung wegzulassen; denn wir untersuchen die Prinzipien in dem Unbeweglichen und müssen deshalb auch die Prinzipien für diese Art von Zahlen betrachten.

Capitel IV.

Von der ungeraden Zahl also nehmen jene keine Entstehung an, offenbar unter der Voraussetzung, dass die gerade eine Entstehung habe; die erste gerade Zahl aber bilden Einige aus dem Ungleichen, dem Groſsen und Kleinen nämlich, indem diese gleichgemacht werden. Nothwendig musste also, bevor sie gleichgemacht werden, Ungleichheit bei ihnen statt finden. Wären sie immer gleich gemacht, so wären sie ja nicht vorher ungleich; denn vor dem immer giebt es kein vorher. Daraus zeigt sich denn deutlich, dass sie nicht bloſs um der Betrachtung willen eine Entstehung der Zahlen annehmen.

Eine Schwierigkeit aber und, wenn man sie leicht beseitigen

[1]) Simonidis fragm. 189 (Poetae lyrici graeci ed. Bergk, edit. 4, vol. III p. 520).

will, ein Vorwurf entsteht aus der Frage, wie sich denn die Elemente und die Prinzipien zu dem Guten und dem Schönen verhalten; die Frage ist nämlich, ob sich unter den Prinzipien ein solches findet, wie wir unter dem Guten an sich und dem Besten verstanden wissen wollen, oder ob dies nicht der Fall ist, sondern das Gute erst als ein späteres im Verlaufe des Entstehens hervortritt. Die alten Religionslehrer nun scheinen mit einigen unter den gegenwärtigen Philosophen darin übereinzustimmen, dass das Gute und das Schöne nicht im Prinzipe liege, sondern sich bei der fortschreitenden Entstehung des Seienden zeige. Diese Ansicht aber stellen sie auf, um eine wirkliche Schwierigkeit zu vermeiden, in welche man verfällt, wenn man, wie Einige es thun, das Eins 1091 b als Prinzip setzt. Es entsteht aber diese Schwierigkeit nicht daraus, dass sie dem Prinzipe das Gute als ihm inwohnend zuschreiben, sondern daraus, dass sie das Eins als Prinzip setzen, und zwar als Prinzip im Sinne von Element, und dass sie die Zahl aus dem Eins entstehen lassen. Die alten Dichter kommen ihnen insofern nahe, als sie die Herrschaft und Leitung nicht den ursprünglichen Göttern zuschreiben, z. B. der Nacht und dem Himmel oder dem Chaos oder dem Okeanos, sondern dem Zeus. Indessen bei diesen ergiebt sich eine solche Ansicht daraus, dass sie die Herrscher des Seienden wechseln lassen; denn diejenigen von ihnen, welche Dichtung und Wissenschaft verbinden und nicht alles mythisch behandeln, wie Pherekydes und einige andere, setzen das erste Erzeugende als Bestes, und ebenso die Magier, und von den späteren Weisen z. B. Empedokles und Anaxagoras, indem der eine die Freundschaft als ein Element, der andere den Geist als Prinzip setzt. Von denen aber, welche die Realität der unbeweglichen Wesenheiten behaupten, erklären einige, das Eins-an-sich sei das Gute-an-sich; als Wesenheit desselben jedoch sahen sie vorzugsweise das Eins an.

Die Schwierigkeit liegt also in der Frage, für welche von den beiden Ansichten man sich zu erklären habe. Wunderbar wäre es, wenn dem ersten, ewigen, selbstgenügsamen Wesen dies Erste selbst, die Selbstgenügsamkeit und die Ewigkeit, nicht als ein Gut zukäme. Aber es kann ja aus keinem andern Grunde unvergänglich sein oder selbstgenügsam, als weil es sich gut verhält. Die Behauptung also, dass das Prinzip so beschaffen sei, möchte wohl in der Wahrheit begründet sein. Aber dass dies

Prinzip das Eins sei oder, wenn dies nicht, doch ein Element und ein Element der Zahlen, das ist unmöglich; denn daraus ergiebt sich vielfache Schwierigkeit — welche zu vermeiden einige diese Ansicht ganz aufgegeben haben, diejenigen nämlich, welche das Eins als erstes Prinzip und als Element anerkennen, aber nur von der mathematischen Zahl —; denn alle Einheiten werden dann etwas Gutes-an-sich, und es ergiebt sich eine grofse Fülle von Gütern. Ferner, wenn die Ideen Zahlen sind, so sind die Ideen alle etwas Gutes-an-sich. Man setze nun Ideen, wovon man will: setzt man Ideen nur von dem Guten, so werden die Ideen nicht Wesenheiten sein; setzt man aber auch Ideen von den Wesenheiten, so werden alle Thiere und alle Pflanzen und was an ihnen Theil hat Gutes sein. — Einerseits also ergeben sich diese Unmöglichkeiten; andererseits muss das entgegengesetzte Element, mag man dafür Menge oder das Ungleiche und Grofse und Kleine ansehn, das Böse-an-sich sein. Darum vermied der eine das Gute mit dem Eins zu verbinden, indem sich daraus, da ja das Entstehn aus Entgegengesetztem hervorgeht, nothwendig ergeben müsste, dass das Böse die Wesenheit der Menge sei; andere aber bezeichnen das Ungleiche als die Wesenheit des Bösen. Daraus ergiebt sich denn, dass alles Seiende am Bösen Theil hat, mit Ausnahme des Eins allein, und dass die Zahlen daran einen volleren Antheil 1092a haben als die Raumgröfsen, und dass das Böse der Raum des Guten ist, und dass es an dem Theil hat und nach dem strebt, was ihm selbst Vernichtung bringt; denn das Entgegengesetzte bringt ja einander Vernichtung. Und wenn es wahr ist, was wir aussprachen, dass der Stoff das ist, was dem Vermögen nach ein jedes Einzelne ist, z. B. der Stoff des wirklichen Feuers das, was dem Vermögen nach Feuer ist, so würde das Böse selbst das dem Vermögen nach Gute sein. In alle diese Folgerungen nun gerathen sie, theils weil sie jedes Prinzip als Element setzen, theils weil sie die Gegensätze zu Prinzipien, theils weil sie das Eins zum Prinzip, theils weil sie die Zahlen zu ersten trennbaren Wesenheiten und Ideen machen.

Capitel V.

Wenn es also gleich unmöglich ist, das Gute nicht in die Prinzipien zu setzen, und es auf die angeführte Weise zu setzen,

so ist offenbar, dass man bei dieser Ansicht die Prinzipien und die ersten Wesenheiten nicht richtig angiebt.

Falsch ist auch die Ansicht, nach der man die Prinzipien des All mit dem Prinzipe der Thiere und Pflanzen vergleicht und dann behauptet, weil hier aus Unbestimmtem und Unvollkommenem das Vollkommenere hervorgeht, deshalb verhalte es sich auch bei den ersten Wesenheiten ebenso, so dass das Eins-an-sich nicht einmal etwas Seiendes sei. Denn es sind ja auch hier, bei Thieren und Pflanzen, die Prinzipien, aus denen dies hervorgeht, vollkommen. Denn der Mensch erzeugt den Menschen, und nicht der Same ist das Erste.

Unstatthaft ist es aber auch zugleich mit den mathematischen Körpern[1]) den Raum entstehn zu lassen; denn der Raum ist den Einzeldingen eigenthümlich, und darum sind diese dem Raume nach trennbar, die mathematischen Dinge aber sind nicht irgendwo. Und ebenso unstatthaft ist es zu behaupten, dass die mathematischen Dinge irgendwo seien, ohne zu erklären, was der Raum ist.

Es hätten aber diejenigen, welche behaupten, dass das Seiende aus Elementen bestehe und dass die Zahlen das erste unter dem Seienden seien, zuerst unterscheiden sollen, auf welche verschiedene Weisen eines aus dem anderen entstehe, und sodann erklären sollen, auf welche Weise die Zahl aus den Prinzipien hervorgehe. Etwa durch Mischung? Aber nicht alles ist mischbar, das aus der Mischung entstehende ist von seinen Elementen verschieden, und das Eins würde dann nicht eine trennbare, verschiedene Wesenheit sein, wie sie doch wollen. Also wohl vielmehr durch Zusammenstellung wie die Sylbe? Aber da muss ja schon eine Stellung vorausgesetzt werden, und man würde das Eins und die Vielheit im Denken getrennt denken. Die Zahl würde also dies sein: Einheit und Vielheit oder Eins und Ungleiches. Und da das „Sein aus etwas“ theils bedeutet Sein als aus immanenten Elementen, theils nicht, auf welche von diesen beiden Weisen entsteht die Zahl? Denn aus Etwas als aus seinen immanenten Elementen ist nur dasjenige, bei dem ein Entstehen statt findet.

---

[1]) „mit den mathematischen Körpern“ nach Alexander statt „mit den Körpern und dem Mathematischen“; vgl. Komm. S. 589.

Oder ist es vielmehr wie aus einem Samen? Aber es ist ja nicht möglich, dass von dem Untheilbaren etwas abgehe. Oder aber als aus seinem bei der Entstehung nicht verharrenden Gegentheile? Aber alles, was auf solche Weise entsteht, das entsteht zugleich auch aus etwas Anderem, welches beharrt. Da man nun das 1092b Eins zum Theil als Gegensatz der Vielheit aufstellt, zum Theil als Gegensatz des Ungleichen, wobei man dann das Eins als Gleiches ansieht, so entsteht hiernach die Zahl aus Entgegengesetztem. Folglich müsste es etwas Anderes geben[1]), aus welchem als dem beharrenden und davon verschiedenen Substrate die Zahl wäre und entstanden wäre. Ferner aber, wie kommt es denn, dass während alles andere, was aus Entgegengesetztem entsteht oder ein Entgegengesetztes hat, vernichtet wird, auch wenn es aus dem ganzen Entgegengesetzten besteht, bei der Zahl dies nicht statt findet? Denn hierüber erklärt man sich nicht. Und doch vernichtet ja der Gegensatz, mag er immanent sein oder nicht immanent, wie z. B. der Streit, die Mischung. Freilich sollte er nicht, da er ja nicht jener entgegengesetzt ist.

Es ist aber auch nicht bestimmt, in welcher von den beiden Bedeutungen die Zahlen Ursache der Wesenheiten und des Seins sind, ob als Grenzen, wie die Puncte von den Raumgrößen, und wie Eurytos bestimmte, welches die Zahl von etwas sei, z. B. dies die Zahl des Menschen, dies die des Pferdes, indem er wie diejenigen, welche die Zahlen in die Gestalten vom Dreieck und Viereck stellen, so mit Rechenpfennigen Gestalten denen der Pflanzen ähnlich bildete, oder ob darum die Zahlen Ursachen des Seins sind, weil die Harmonie ein Verhältnis von Zahlen[2]) ist, und in ähnlicher Weise Mensch und jedes Einzelne von dem Uebrigen? Wie sollen dann aber die Affectionen Zahlen sein: das Weiße, das Süße und das Warme? Dass aber die Zahlen nicht Wesenheiten sind noch auch Ursache der Form, ist offenbar; denn das Verhältnis ist die Wesenheit, die Zahl aber ist Stoff. Denn von Fleisch oder Knochen ist die Wesenheit Zahl in diesem Sinne, dass drei Theile Feuer sind, zwei Theile Erde, und immer ist die Zahl, welche es auch sein möge, Zahl von etwas, sei dies Feuer oder Erde oder Einheit. Die Wesenheit aber besteht darin, dass

---

[1]) „müsste es — geben“ (ἔσται) statt „giebt es“; vgl. Komm. S. 590.

[2]) B. liest ὅτι λόγος ἡ συμφωνία ἀριθμῶν; vgl. Komm. S. 592.

in der Mischung ein bestimmtes Quantum zu einem bestimmten Quantum hinzukommt; dies ist aber nicht mehr Zahl, sondern Verhältnis der Mischung von körperlichen oder irgend welcherlei anderen Zahlen. Weder als hervorbringend also ist die Zahl, weder die Zahl überhaupt noch die einheitliche, Ursache noch als Stoff noch als Begriff und Formbestimmung der Dinge.

Capitel VI.

Aber auch nicht als Zweck. Man könnte die Frage aufwerfen, was denn das Gute sei, das von den Zahlen dadurch herkommen soll, dass[1]) die Mischung in einer Zahl geschehe, sei es in einer theilbaren oder in einer ungeraden. Denn es ist ja doch in Wirklichkeit das Honigwasser keineswegs gesünder, wenn es zu dreimal drei gemischt ist, vielmehr ist es heilsamer, wenn es ohne bestimmtes Zahlenverhältnis wässerig, als wenn es in bestimmter Zahl gemischt, aber stark ist. Ferner bestehen die Verhältnisse der Mischungen in Hinzufügung von Zahlen, nicht aber in Vervielfältigung, z. B. drei zu zwei, aber nicht dreimal zwei. Denn bei Vervielfältigungen muss ja das Geschlecht dasselbe sein. *Daher muss die Reihe *abc* durch *a*, und die Reihe *def* durch *f* gemessen werden, mithin alles durch dasselbe. Also kann nicht[2]) die Reihe des Feuers *becf*, und die Zahl des Wassers zweimal drei sein.*

Wenn aber nothwendig Alles an der Zahl Theil haben muss, 1093a so muss sich auch nothwendig ergeben, dass vieles identisch und die Zahl dieselbe ist für dies und für ein anderes. Ist nun also dies die Ursache und ist dadurch die Sache, oder zeigt sich das nicht? Z. B. es giebt eine Zahl der Sonnenkreise und wieder eine der Mondkreise und so eine Zahl des Lebens und des Alters eines jeden Thieres. Was hindert nun, dass einige dieser Zahlen Quadratzahlen sind, andere Kubikzahlen, und theils gleich, theils das Doppelte? Nichts hindert dies, vielmehr ist es nothwendig, dass man sich in diesem herum bewege, wenn es ja ihre Ansicht war, dass alles an den Zahlen Theil habe und das verschiedene

---

[1]) „dadurch — dass" (τῷ) nach Alexander statt „dass" (τὸ).

[2]) „also — nicht" (οὔκουν) statt „also" (οὐκοῦν) nach Alexander; vgl. Komm. S. 593.

unter dieselbe Zahl fallen könne. Daher würde Manches, dem dieselbe Zahl zukommt, deshalb, weil es dieselbe Zahlbestimmung hat, einander identisch sein; z. B. Sonne und Mond würden dasselbe sein. Aber inwiefern ist dies Ursache? Sieben sind der Vocale, sieben Saiten bilden die Harmonien, sieben Pleiaden giebt es, mit sieben Jahren wechseln die Thiere ihre Zähne (einige nämlich, andere aber nicht), sieben sind der Kämpfer gegen Theben. Ist nun also diese bestimmte Beschaffenheit der Zahl die Ursache davon, dass jener Kämpfer sieben wurden, oder dass die Pleiaden aus sieben Sternen bestehen? Oder rührt nicht vielmehr jene Zahl von der Zahl der Thore oder von irgend einer andern Ursache her? In diesen aber zählen wir gerade sieben Sterne, wie wir beim Bären zwölf, andere aber mehr Sterne zählen. So nennt man ja auch ξ ψ ζ Einklänge, und weil der Einklänge drei sind, darum seien auch dieser drei; dass es aber noch tausend dergleichen geben könnte, darum kümmert man sich nicht; denn es könnte ja für gr Ein Zeichen vorhanden sein. Sind sie es aber darum, weil ein jeder von ihnen und kein anderer weiter das Doppelte der übrigen Consonanten ist (wovon der Grund darin liegt, dass drei Sprachstellen vorhanden sind, und an jeder ein s nachgesetzt wird): so sind deshalb nur drei, aber nicht, weil der Einklänge drei sind; denn Einklänge giebt es noch mehr, hier aber kann es nicht mehr geben. Die Anhänger solcher Ansichten sind den alten Erklärern Homers ähnlich, die kleine Aehnlichkeiten sehen, grofse aber übersehen. Manche stellen noch[1]) viel anderes der Art auf: z. B. von den mittleren Saiten habe die eine neun, die andere 1093b acht Theile, und ebenso der epische Vers siebzehn Sylben in gleicher Anzahl mit diesen; er schreitet aber in seinem rechten Theile mit neun, in seinem linken mit acht Sylben. Und die Entfernung in dem Alphabet vom α bis zum ω ist ebensogrofs wie auf der Flöte vom tiefsten zum höchsten Tone, und diese Zahl ist der des Himmelsganzen gleich.

*Derartiges bei den ewigen Dingen zu behaupten oder aufzufinden ist für niemand schwer, wie man sieht, da es schon bei den vergänglichen der Fall ist. Aber die in den Zahlen befindlichen gepriesenen Wesenheiten und das diesen Entgegengesetzte und überhaupt die Gegenstände der Mathematik, wie einige sie

[1]) ἔτι statt ὅτι.

auffassen nnd zu Ursachen der Natur machen, scheinen einem bei einer solchen Betrachtung ganz verloren zu gehen; denn nach keiner der über die Prinzipien festgestellten Weisen ist irgend etwas unter ihnen eine Ursache. Nach ihrer Darstellung freilich ist es offenbar, dass das Gute vorhanden ist, und dass der Reihe des Schönen das Ungerade, das Geradlinige und die Potenzen einiger Zahlen angehören. Zugleich sind ja die Jahreszeiten und eine Zahl von bestimmter Beschaffenheit, und so hat denn auch alles andere, was sie aus den mathematischen Lehrsätzen ableiten, diese Bedeutung. Es ist daher bloſsen Zufälligkeiten gleich zu achten. Es sind nämlich zwar Accidenzen, jedoch verhalten sich alle eigenthümlich gegen einander; ihre Einheit aber beruht in der Analogie. Denn in jeder Kategorie des Seienden giebt es Analoges: wie das Gerade in der Länge, so in der Breite etwa das Ebene, in der Zahl das Ungerade, in der Farbe das Weiſse.*

Ferner sind die Idealzahlen nicht der Grund der Harmonien[1]) und derartiger Dinge; denn bei jenen unterscheiden sich die gleichen von einander der Art nach, da ja auch die Einheiten verschieden sind. Man hat also aus diesem Grunde wenigstens nicht Ideen aufzustellen.

Diese Folgerungen also ergeben sich aus der Zahlenlehre, und es lieſsen sich deren auch noch mehr zusammenbringen. Dass man aber so viele Schwierigkeiten in Betreff ihrer Entstehung findet und die Sache auf keine Weise durchführen kann, scheint ein Beweis dafür zu sein, dass die mathematischen Dinge nicht, wie einige hehaupten, von den sinnlichen trennbar, und dass dies nicht die Prinzipien sind.

---

[1]) „der Harmonien“ (τῶν ἁρμονιῶν) nach Alexander statt „der harmonischen Zahlen“ (τῶν ἁρμονικῶν).

NAMENVERZEICHNIS.

[1]) Statt „Wäre Timotheos nicht gewesen, so entbehrten wir eines grofsen Theils (πολλὴν) unserer lyrischen Poesie" liest Bergk (Griech. Litt. Gesch. Bd. II S. 541 Anm. 62) „Wäre T. nicht gewesen, so entbehrten wir unserer kunstvollen (ποικίλην) lyrischen Poesie.

Störende Druckfehler.

Seite 8 Zeile 10 lies „den" statt „der".

Seite 13 Zeile 1 am Ende fehlen die Worte „so kamen sie auf die Ansicht".

S. 143 Anm. 2 lies νοῦ statt τοῦ.


aristoteles
140261
B434
A7B6



